DILEMAS POSCONCILIARES

Miguel Jesús Hernández Madrid



EL COLEGIO DE MICHOACÁN

DILEMAS POSCONCILIARES

IGLESIA, CULTURA CATÓLICA Y SOCIEDAD EN LA DIÓCESIS DE ZAMORA, MICHOACÁN

Miguel Jesús Hernández Madrid



El Colegio de Michoacán

262.52 HER-d
Hernández Madrid, Miguel Jesús
Dilemas posconciliares: iglesia, cultura católica y sociedad en la diócesis d
Zamora, Michoacán/Miguel Jesús Hernández Madrid.– Zamora, Mich.: El Colegi
de Michoacán, 1999.

459 p.; 23 cm.

ISBN 970-679-004-7

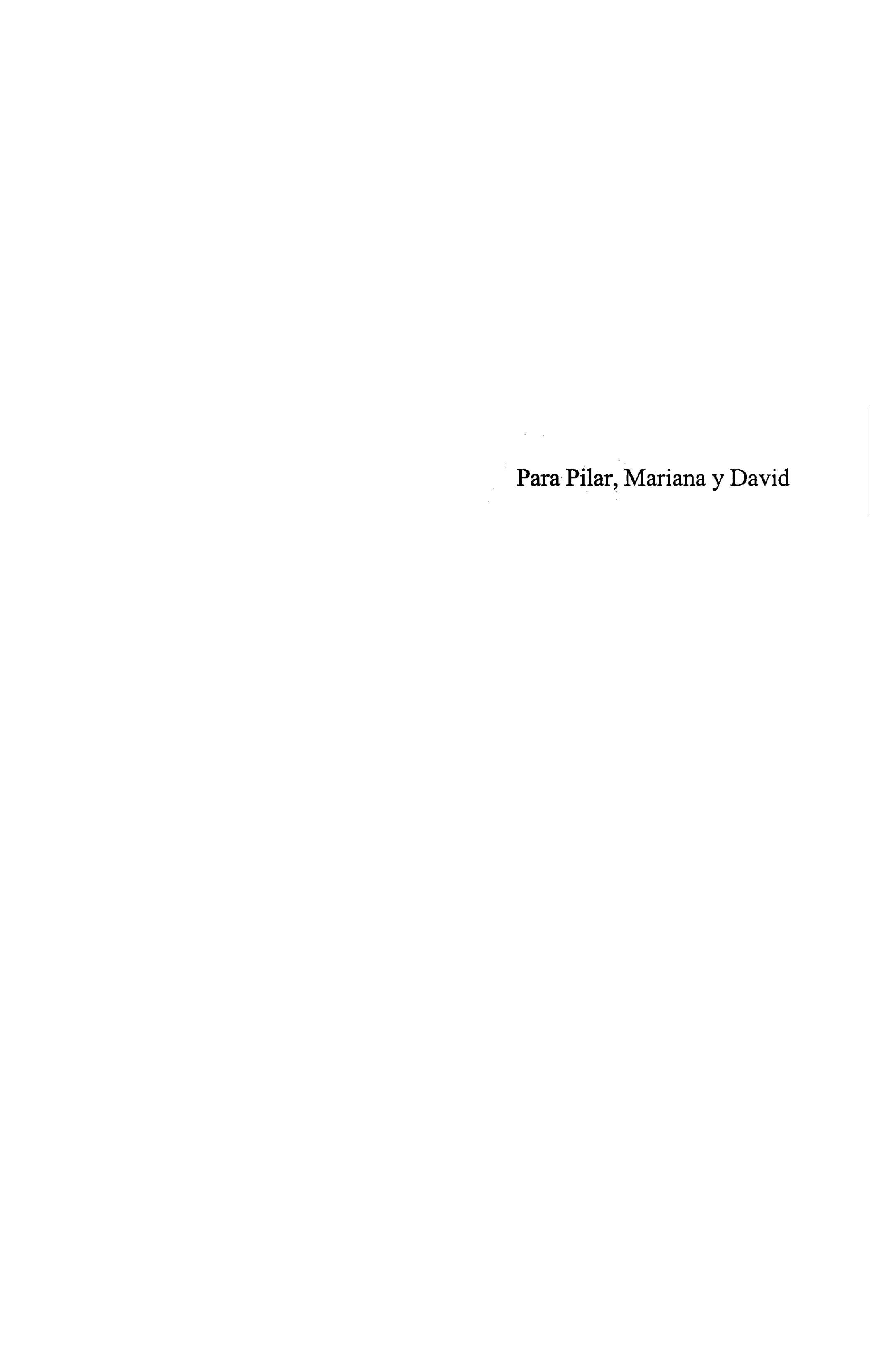
1. Vaticano Concilio, 1962-1965
2. Iglesia católica en Zamora, Michoacán-Historia
3. Iglesia-Autoridades
4. Catolicismo-Cultura
5. Ideología
I.t.

Martínez de Navarrete 505
Esquina con Avenida del Árbol
59690 Zamora, Mich.
publica@colmich.edu.mx

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

ISBN 970-679-004-7

ÍNDICE GENERAL



Para Pilar, Mariana y David

AGRADECIMIENTOS

La primera versión de este trabajo se presentó como tesis de grado en noviembre de 1996 en el Programa de Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Guadalajara y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social de Occidente (CIESAS). Durante el tiempo que duró la investigación de la tesis recibí como becario el patrocinio del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. También en este tiempo y en el que siguió a la confección de la versión para su publicación he contado con el apoyo de El Colegio de Michoacán, con todo lo que representa como institución, comunidad de trabajo y espacio de amistad.

En CIESAS Occidente fue una gran satisfacción participar en un programa de alta calidad académica y calor humano, coordinado con el vigor y experiencia de Jorge Alonso, animado con la pródiga discusión de todos mis compañeros que durante cuatro años compartimos ese espacio. Durante mi estancia como estudiante del doctorado conté con la generosa y respetuosa dirección de Jorge Durand, quien además de antropología me enseñó que la amistad y el trabajo profesional no están reñidos. Puedo decir lo mismo de María Alicia Puente de Guzmán por enriquecer con su amplia experiencia como historiadora de la Iglesia y cristiana comprometida la asesoría en varios temas de este trabajo.

En el tiempo que duró la fase de investigación y formación doctoral, Brigitte Boehm de Lameiras me brindó confianza y apoyo durante su gestión administrativa como presidenta de El Colegio de Michoacán. De igual manera lo recibí de los compañeros del Centro de Estudios Rurales, de Gustavo López y Esteban Barragán como coordinadores y solidarios amigos. Hubo también las asesorías, información y apoyo logístico que en su momento me proporcionaron Carlos Herrejón,

Cayetano Reyes, Óscar Mazín, Víctor Gabriel Muro, Rogelio Marcial, Luz del Carmen Vallarta, Antonio Higuera, Luis Ramírez, Elizabeth Juárez, Danú Fabre, Mireya Acosta, José Luis Mata, Marta Chávez, Irma Sánchez, el personal de la Biblioteca Luis González, del departamento de fotocopias y los estudiantes de la maestría en Estudios Rurales que desde 1992 compartieron conmigo sus conocimientos y puntos de vista sobre la cultura, la ideología y la camaradería.

En este trabajo abordo críticamente temas delicados y polémicos sobre la Iglesia en Zamora, pero no por ello deseo se interprete que lo hago con falta de respeto. Independientemente de mis puntos de vista que aporto como materia de reflexión y de los cuales me hago responsable, agradezco a los sacerdotes, religiosas, padres de familia, dirigentes y militantes laicos que me enseñaron un panorama desconocido para mí sobre la manera de vivir y creer en la religión católica. Respeto el anonimato de todos ellos, inclusive de los amigos y amigas que compartieron conmigo sus temores y esperanzas resumidas en dos frases: "todos somos Iglesia", pero "sin amor no somos más que bronce que resuena".

En el Seminario Mayor de Jacona, en la Normal Superior del CEJA y en el Instituto Cázares fui recibido con amabilidad para consultar bibliotecas, archivos y hemerotecas. De igual manera Carlos Wagner, subdirector del semanario *Guía,* me permitió desde 1989 consultar los archivos del semanario para registrar una abundante y valiosa información sobre la región.

Aunque este trabajo es el resultado inmediato de una investigación científica, reconozco que lo empecé a escribir desde hace mucho tiempo sin ser consciente de ello. Quienes me motivaron a hacerlo con sus testimonios, enseñanzas y compañía merecen un reconocimiento que va más allá de las palabras. Evoco en primer lugar a mi abuela paterna María de la Luz García y a mi abuelo materno Juan Elizalde, gracias por enseñarme las primeras letras y sentimientos de la religión. A mis padres Blanquita y Miguel, y a mi hermana Alejandra por su cariño y testimonio de búsqueda. A mis inolvidables compañeros de la comunidad de Ayahualulco: Enrique Pizarro, Gabriel Salom, Sergio Cházaro, Ulises Márquez, Artemio y Guillebaldo Domínguez, Ana Enríquez,

Néstor González y Delfina ...el viento no borra lo aprendido, sólo lo lleva a distintas partes. A Víctor Ortíz Aguirre, el amigo, compadre y maestro, algo de tu discernimiento para buscar *caminos con corazón* y transitarlos está presente en este libro.

Finalmente me es imposible expresar como agradecimiento lo que es una forma de vida cotidiana, llena de entrega y preocupación activa por mi crecimiento como persona. Sin todo esto que me aporta Pilar Alvarado no hubiera podido realizar la empresa que aquí culmina. Pero además, Pilar dedicó también mucho tiempo a esta investigación al registrar información, ayudarme a comprender la riqueza de los documentos históricos, diseñar bases de datos con las últimas innovaciones de la computación, leer y comentar las tímidas ideas expresadas en los primeros borradores. Y por si fuera poco, ella y nuestros hijos David y Mariana han soportado y curado mis frustraciones con el bálsamo de sus sonrisas.

Miguel J. Hernández Madrid
Zamora, Michoacán, verano de 1998.

INTRODUCCIÓN

En 1975 cuando el octavo obispo de Zamora, Michoacán, José Esaúl Robles tomó posesión de la diócesis le recitaron a modo de bienvenida los versos de Antonio Machado que dicen "caminante no hay camino se hace camino al andar". El recién llegado reaccionó protestando "¡como que no hay camino!, ¡sí lo hay y es Jesucristo!".[1] La convicción del obispo Robles sobre el camino de la Iglesia revela una situación sintomática que hasta fines de la década de los ochenta prevaleció en la cúpula de la Iglesia católica mexicana: la correlación de fuerzas entre los obispos de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) con respecto a su posición de rigor doctrinal en sus pastorales sociales y orientaciones cívicas. Pero la misma anécdota sugiere que no todo el clero ni todos los laicos compartían la seguridad de los jerarcas; si bien obedecían a sus pastores en el marco institucional de un orden efectivo, tenían sus propias expectativas, incertidumbres y prácticas del catolicismo.

Es así que la tensión entre doctrina y práctica consuetudinaria del catolicismo nos habla de la pluralidad de actores que se cobijan en el seno de una Iglesia definida como universal y jerárquica desde tiempos inmemoriales. Este libro describe y analiza cómo los católicos de la diócesis de Zamora han construido socialmente su Iglesia y cómo para lograrlo se forjó, consolidó y entró en crisis una cultura regional fundamentada en la doctrina social católica. No se trata en sí de una historia de la Iglesia en Zamora sino de una lectura política de los procesos que han contribuido a formar la identidad, pensamiento y acción de los sacerdotes y laicos católicos en esa parte del noroeste michoacano. Con

1. Luis G. Franco, "D. José Esaúl, obispo. El hombre" (1994: 15).

ello se pretende aportar una reflexión sobre las dificultades y posibilidades de esta experiencia eclesiástica para participar en los procesos de cambio cultural y político que suceden actualmente en México y en el marco global de la geografía cristiana.

Dilemas posconciliares es una manera de sintetizar la hipótesis central de este trabajo: que la nueva Iglesia perfilada en el concilio Vaticano II (CV) se halla en un momento de transición con respecto a la formación de sujetos y al reconocimiento de sus posiciones dentro de la estructura jerárquica para hacer viable el proyecto de ecumenismo, libertad y asamblea de fieles propuesto en los documentos del citado evento.

Un dilema supone decidir entre premisas contradictorias que aparentemente son compatibles y se viven como verdades. El dilema de la Iglesia posconciliar estriba, por una parte, en resolver la tensión que provoca una interpretación de las realidades sociales contemporáneas a través de una cultura católica patriarcal e intransigente con el proyecto político del liberalismo; y por otra parte, en responder pastoralmente a los retos de cambio religioso, social y político sin una estructura de relaciones intraeclesiales que toleren y recuperen las experiencias diferenciales de los laicos como parte de la sociedad civil. En este contexto la utopía conciliar de una cultura católica emancipatoria corre el riesgo de perderse en mediaciones de tipo ideológico que soportan a las relaciones de poder en el campo religioso.

Los argumentos precedentes son producto de una investigación interdisciplinaria que reconoce en el fenómeno religioso su dimensión política posible de estudiar empíricamente. Como en la mayor parte de los estudios de corte regional, en éste la diócesis de Zamora y su centro rector Zamora-Jacona son las unidades de análisis para entender la dinámica del fenómeno cultural católico; con ello no se pretende agotar en estos espacios la explicación de los procesos examinados, de ahí que se acuda al contraste de las escalas locales con la nacional y transnacional.

El período posconciliar, entendido como lo que sucede después del CV, comprende en este estudio los años 1960 a 1993 debido a dos razones. La primera es que se trata de un período donde es posible observar la forma en que los cambios instituidos por el CV pusieron en

entredicho la hegemonía de la cultura católica local forjada desde el siglo XIX. La segunda razón es que después de 1993 la Iglesia de Zamora entró a una nueva etapa de su historia junto con la Iglesia mexicana a partir de la repentina muerte del obispo Robles y el reconocimiento jurídico de la Iglesia católica en el marco de la *Ley de asociaciones religiosas y culto público* de 1992.

ESTADO ACTUAL DE LAS INVESTIGACIONES SOBRE LA IGLESIA CATÓLICA EN MÉXICO

A diferencia de hace diez años en que especialistas de las ciencias sociales comentaban la falta de investigaciones sobre la Iglesia católica en México,[2] hoy día contamos con un importante patrimonio de trabajos y publicaciones que contribuyen a entender la complejidad del sistema eclesiástico y de sus relaciones con el Estado y la sociedad.[3]

2. José Bravo Ugarte publicó en 1966 una extensa bibliografía sobre la historia religiosa de México realizada entre 1940 y 1965. Alrededor de 150 títulos son comentados en una rigurosa clasificación temática que incluye colecciones documentales, biografías de santos, obispos, misioneros, párrocos, humanistas y políticos; síntesis históricas a nivel nacional, por diócesis, seminarios, hospitales y congregaciones religiosas; monografías sobre la Virgen de Guadalupe, el conflicto religioso de 1926-1929 y los escasos trabajos que había entonces sobre los protestantes; *cf.* José Bravo Ugarte, "Historia religiosa" (1966: 379-393).
3. En 1989 el Centro Ecuménico de Documentación Latinoamericana Sistematizada (CEDOLASI) divulgó una bibliografía sucinta, con artículos y publicaciones periódicas sobre el tema de las relaciones Iglesia-Estado en México. Esta bibliografía fue publicada en el número 101 de la revista *Cristianismo y Sociedad* (1989:103-110), y en el número 35 de *El cotidiano* (1990: 86-88). Como fruto del seminario de religión y política dirigido por Guillermo Zermeño en el programa de posgrado en Historia de la Universidad Iberoamericana, en 1992 varios autores publicaron un extenso artículo que contextualiza y comenta trabajos representativos sobre el tema Iglesia, Estado y sociedad a partir de la reforma liberal en el siglo XIX. Este artículo cumple su meta como instrumento de consulta para ubicar alrededor de 39 obras académicas y evaluar sus alcances y limitaciones; *cf.* Leonor Correa *et al.*, "Iglesia, Estado y sociedad: una bibliografía comentada" (1992:46-67). Para completar este panorama es necesario considerar la organización de simposios en los que se presentan y no siempre publican avances de investigación sobre la cuestión religiosa en México. En los últimos 12 años se han celebrado alrededor de veinte eventos, sin contar los seminarios y programas de investigación en algunas universidades y centros académicos del país. Desde 1984 sesionan anualmente los encuentros del grupo de trabajo: "Estado, Iglesia y grupos laicos"; en 1990 la ciudad de México fue sede de la conferencia Regional de América Latina de la Societe Internationale de Sociologie des Religions; en 1995 lo fue del XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones. Otros eventos importantes han sido los encuentros nacionales e internacionales de la Comisión de Estudios de la Iglesia en América Latina (CEHILA), el simposio "El factor religioso en México. Tendencias y cambios hacia el siglo XXI" (México, 1993) y el XVII Coloquio de Antropología e Historia Regionales de El Colegio de Michoacán cuyo tema fue la Iglesia católica en México (*cf.* Sigaut, 1997).

En los años setenta los trabajos que trataron el tema de los cambios conciliares en la Iglesia mexicana proporcionaron un primer perfil de los actores, corrientes de pensamiento y prácticas políticas que se debatían en su interior.[4] Motivados por la necesidad de reflexión de su propia experiencia eclesial, la mayor parte de los autores que reseñaron y analizaron sus testimonios, conflictos y compromisos enfocaron el problema de la relación entre Iglesia y sociedad a la luz de las expectativas generadas en la II CELAM.[5] Este enfoque representa actualmente una línea crítica de documentación y análisis de las tensiones entre jerarquía y movimientos laicos y de participación de las bases cristianas en coyunturas de cambio social.[6]

La secularización inconclusa

La perspectiva de una Iglesia que racionaliza sus poderes religiosos para reconquistar por diferentes medios una hegemonía perdida o construir una posición dominante y adecuada a los cambios de la sociedad, ha producido otra variante de investigaciones que analizan las relaciones entre Iglesia, Estado y sociedad. La cuestión central a la que tratan de responder tales investigaciones es en qué medida la politización de la Iglesia indica la poca efectividad de los procesos de secularización en el

4. Trabajos representativos de esta época son los de Martín de la Rosa, "La Iglesia católica de México. Del Vaticano II a la CELAM III" (1979), y su tesis de doctorado de tercer ciclo *Eglise et conflit social* (1983). También el libro de Patricia Arias *et al.*, *Radiografía de la Iglesia católica en México* (1981). A mediados de los setenta se fundó la CEHILA a iniciativa de algunos obispos, sacerdotes, religiosos y laicos comprometidos con el proyecto evangelizador derivado de Medellín. La CEHILA nació, según relata Enrique Dussel, como un proyecto ecuménico, jurídicamente autónomo, académicamente libre y plural, con el interés central de escribir una historia de la Iglesia cristiana "desde la perspectiva del pobre". En 1984 el fruto de este proyecto se reflejó en la publicación del volumen V de su *Historia General de la Iglesia en América Latina*, dedicado a México, pero censurado por el episcopado debido al capítulo de Jesús García que detalla los conflictos entre jerarquía y laicos desde 1962; *cf.* Jesús García "La Iglesia mexicana desde 1962" (1984).
5. La segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) se celebró en Medellín, Colombia en 1968. El tema central de esta conferencia fue el papel de la Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II; *cf.* II CELAM (1968).
6. *Cf.* Miguel Concha Malo *et al. La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México* (1986); María Alicia Puente (comp.), *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México* (1993), e "Interpelaciones católicas hoy: la construcción de una pluralidad" (1996); Yolanda Padilla R., *Con la Iglesia hemos topado* (1991); Manuel Canto Chac, "Cristianos y democracia" (1995).

país, entendiendo por ello una separación real entre Estado e Iglesia y la autonomía de las instituciones civiles con respecto al magisterio eclesiástico.[7] Es así que la politización de la Iglesia se define por la intervención de la jerarquía católica en asuntos del orden público, a través de sus pronunciamientos críticos sobre el sistema político y la desigualdad social, además de la participación de sacerdotes y organizaciones confesionales en movimientos ciudadanos.

Las investigaciones que en los años ochenta trataron a fondo el tema de la politización de la Iglesia proponen dos versiones distintas del fenómeno. La primera duda de la efectividad histórica de los procesos de secularización en la sociedad mexicana, la segunda, al contrario, reconoce el avance de tales procesos y explica la politización de la Iglesia como una manera de enfrentar los efectos negativos de los mismos.

Los trabajos de Soledad Loaeza son representativos de la primera versión. A diferencia de los enfoques que consideran a la Iglesia como un agente cultural cuyos valores tradicionales entran en conflicto con los valores modernizantes impulsados por el Estado,[8] Loaeza reconoce su papel de actor político.[9] Esta posición se debe a la presencia de valores vinculados con la tradición católica en la cultura dominante y a la estabilidad de las relaciones de "complicidad equívoca" entre la Iglesia y el Estado después de 1940.[10] Loaeza considera que la secularización en México no se ha llevado "cabalmente" y que la politización de la Iglesia es contraria a la búsqueda de democracia.[11]

7. Valerio Zanone, "Laicismo" (1991: 856).
8. *Cf.* Luis Leñero (ed.), *Población, Iglesia y cultura: sistemas en conflicto* (1979), Guillermo Villaseñor, *Estado e Iglesia: el caso de la educación* (1978).
9. Soledad Loaeza, "Notas para el estudio de la Iglesia en el México contemporáneo" (1985: 42).
10. *Ibid.*: 48.
11. En una entrevista que Luz O. Pineda hizo a Soledad Loaeza en 1994, la última opinó: "Se que hay mucha gente que tiene esperanzas de que la participación de la Iglesia sea un elemento de democratización, yo no lo creo; ni la Iglesia, ni los sacerdotes, ni los obispos tienen una formación y una disposición democrático liberal, en el sentido de tolerar al adversario. La Iglesia católica es, por definición, antipluralista [...] El avance en el pasado fue fijar y diseñar una frontera clara entre los asuntos públicos, responsabilidad del Estado y un asunto privado, como puede ser la religión, ése si es asunto de la Iglesia. Tengo la impresión de que, desafortunadamente, la politización de la Iglesia plantea la supresión de esta frontera. Para la Iglesia católica no hay distancia entre lo público y lo privado, todo es lo mismo y en esos términos están hablando como hablaba el Ayatollah Jomeini en Irán", en *Elector* (1994: 33).

Otra lectura del problema de la secularización *inconclusa* es la de la tensión política provocada por el desconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia por el Estado. Los trabajos de corte historiográfico reconocen como puntos de partida de este problema la guerra de independencia, la aplicación de las *Leyes de Reforma* y la *Constitución* de 1857 que agudizaron el conflicto religioso en los años veinte.[12]

Con la promulgación de la *Ley de Asociaciones Religiosas y Cultos Públicos* de 1992 se reconoció la personalidad jurídica no sólo de la Iglesia católica sino también de las Iglesias protestantes y de otras denominaciones. Este hecho ha requerido de una nueva síntesis de la lectura del problema de la secularización como la realizada por Marta Eugenia García, al señalar que desde el punto de vista de la Iglesia los acuerdos de 1929 fueron un mal necesario que se debía revertir en su oportunidad, por lo cual la institución eclesiástica nunca ha dejado de luchar para eliminar la pretendida supremacía del Estado sobre la sociedad religiosa y la civil. Según García, esto explica los intentos de la jerarquía para conquistar las libertades que desea "cuando considera que está lo suficientemente fuerte y consolidada para dar la batalla y sin tener en cuenta las repercusiones sociales y políticas más amplias de sus aspiraciones".[13]

En la coyuntura de apertura religiosa durante el gobierno de Carlos Salinas parte de estas repercusiones se observan en la división interna que provocaron las negociaciones de una elite jerárquica (encabezada por el delegado apostólico) con funcionarios del gobierno, al margen de otros obispos, el grueso de sacerdotes y creyentes que en su momento llamaron la atención sobre el carácter negativo de la reforma para la Iglesia, en asuntos de actividad pastoral y evangelización.[14] El trabajo de García sugiere una pregunta interesante acerca de si el reconocimiento de la personalidad jurídica de las asociaciones religiosas indica un

12. *Cf.* Guillermo Margadant, *La Iglesia mexicana y el derecho* (1984); Manuel Canto Chac, "El fin de la complicidad equívoca" (1993).
13. Marta E. García Ugarte, *La nueva relación Iglesia-Estado en México* (1993: 14).
14. *Ibid.*: 17. Es una situación parecida a la de los "arreglos" de 1929, en donde una facción del episcopado negoció con el gobierno el cese del conflicto cristero, *cf.* Servando Ortoll, "Faccionarismo episcopal en México y revolución cristera" (1985).

avance en el proceso de secularización y cuáles son las modalidades que adoptará dicho proceso al legitimar la pluralidad de las instituciones religiosas.

La politización de la Iglesia

La segunda versión de investigaciones que asumen como un hecho la secularización en la sociedad mexicana no difiere substancialmente de la versión anterior al tomar como unidades de análisis los mismos procesos y protagonistas en las relaciones entre Iglesia, Estado y sociedad. Se puede afirmar sin embargo que en los trabajos más representativos de la segunda versión se profundiza en las estructuras ideológicas y sociales de las fuerzas eclesiásticas. Ello se debe al interés por explicar la recomposición de la Iglesia católica en respuesta a los procesos de secularización y en algunos casos hasta de trazar el futuro inmediato de los proyectos que tienen el propósito explícito de recrear un orden social cristiano.

Roberto Blancarte, uno de los principales exponentes de este grupo, considera que el proceso de laicización en México es claro en términos institucionales, sociales y culturales hasta el punto de que "el caso mexicano es un ejemplo clásico, como pocos en América Latina e incluso en el mundo, por lo cual no debería extrañarnos la fuerte presencia de una cultura secular en nuestro país".[15]

Su trabajo más importante en el que investiga el pensamiento social y político de la jerarquía católica en México, toma en cuenta dos características de la Iglesia: su inmersión en la sociedad y su dimensión religiosa. Si bien Blancarte reconoce de la misma manera que Loaeza la convergencia ideológica de la Iglesia con el Estado después de 1940, no por ello adopta la tesis de la "complicidad equívoca". Para Blancarte el *modus vivendi* fue el acuerdo oficioso establecido entre Iglesia y Estado de 1938 a 1950, mediante el cual la Iglesia abandonó la cuestión social en manos del Estado a cambio de la tolerancia en materia educativa.[16]

15. Roberto Blancarte, "Modernidad, secularización y religión en el México contemporáneo" (1992: 166).
16. Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México* (1993: 21).

Después de 1950 la Iglesia modificó su estrategia con el retorno a la cuestión social ante las nuevas políticas estatales en materia demográfica y educativa, inaugurando así un nuevo período de disputa con el Estado.

Otro aspecto interesante en el estudio de Blancarte es la identificación de posturas ideológicas y programas de acción entre los jerarcas que luchan por el control eclesiástico.[17] Desde antes del *modus vivendi* la tendencia ideológica dominante en la Iglesia fue la "intransigencia integral" adoptada por el catolicismo romano en el siglo XIX como antítesis del liberalismo y como una posición inquebrantable de los principios de la doctrina de la Iglesia para edificar una sociedad cristiana.[18]

Blancarte insiste en mostrar esta tendencia como una columna vertebral de la que se desprenden diferentes posiciones políticas e ideológicas entre los católicos para enfrentar a la modernidad, pero también a ellos mismos. Entre estas posiciones se encuentran el integrismo (la más radical y cerrada), el catolicismo social, el modernismo, la democracia cristiana y la neointransigencia. Todas ellas comparten los rasgos de la intransigencia integral, pero varían entre sí por el grado de acomodación y aceptación al avance de la modernización y secularización en la sociedad.[19]

La tipología de Blancarte es una referencia para analizar el pensamiento y práctica de organizaciones católicas, como lo demuestra el reciente ensayo de Bernardo Barranco sobre la Acción Católica Mexicana (ACM) apoyado en archivos y documentos de la misma institución, recientemente habilitados para su consulta.[20] Sin embargo este marco de referencia resulta estrecho cuando se utiliza para interpretar los movimientos laicos que identifican la inspiración de su proyección social y política en alguna de las propuestas de la teología de liberación, no

17. Además del libro citado (1993), Blancarte sintetiza varias de sus propuestas sobre el pensamiento social de la jerarquía eclesiástica en su ensayo "La doctrina social del episcopado católico mexicano" (1996).
18. Blancarte, *op. cit.* (1993: 23). La mayor parte de los conceptos sobre el catolicismo integral e intransigente son retomados de los trabajos de Emile Poulat (1977, 1980).
19. Blancarte, *op. cit.* (1993: 24).
20. Bernardo Barranco, "Posiciones políticas en la historia de la Acción Católica Mexicana" (1996).

reducibles a un matiz de la doctrina social católica como sugiere Blancarte.[21]

Luis Guzmán propone un enfoque alternativo para entender las relaciones Iglesia, Estado y sociedad en el contexto de la secularización, sin asumir que el centro de gravedad del poder eclesiástico sea únicamente el de las elites del episcopado. Desde una perspectiva sociológica estudia las tendencias eclesiásticas en México durante los años ochenta tomando como eje de sus observaciones las formaciones sociales que a nivel regional dan sentido a las representaciones simbólico-religiosas y a las prácticas diferenciales de los actores eclesiásticos.[22] Guzmán asume la propuesta de R. Fossaert[23] para definir a la Iglesia en su relación con el Estado como un aparato ideológico que participa de modo especializado en la formulación y circulación de cualquier concepción del mundo, sea global o fragmentaria. Esta propuesta, que no deja de manifestar la influencia de Louis Althusser,[24] establece una conexión coherente de los conflictos en el interior de la Iglesia y entre la institución y el Estado. La dinámica del conflicto es explicada como la contradicción permanente entre la tradición y las nuevas tendencias religiosas, así como por los diferentes miembros de la institución que seleccionan determinados elementos del universo simbólico y los manejan para justificar sus propias prácticas religiosas, distintas y en ocasiones opuestas.[25]

Por su parte Víctor M. Ramos aborda la cuestión de la construcción de canales de decisión y participación de la Iglesia a través de las relaciones de poder en la organización eclesial durante 1979 y 1988.[26] A diferencia del trabajo de Blancarte que asume la efectividad del sistema jerárquico y centralizado en la autoridad episcopal, Ramos pone a

21. A pesar de lo interesante del tema no existen investigaciones que documenten y analicen en el caso de México y sus regiones, cuál fue la presencia de los discursos de la teología de liberación en los proyectos de educación no formal, desarrollo comunitario y procesos autogestivos que varios grupos de religiosas, religiosos y laicos realizaron en la década de los setenta.
22. Luis Guzmán G., *Tendencias eclesiásticas y crisis en los años ochenta* (1990: 3-9).
23. R. Fossaert, *La societé, les structures ideologiques* t. 6 (1983).
24. Me refiero específicamente a la definición que Althusser hace de la Iglesia como aparato ideológico del Estado. *Cf.* Louis Althusser *La filosofía como arma de la revolución* (1981).
25. Guzmán, *op. cit.* (1990: 9).
26. Víctor M. Ramos, *Poder, representación y pluralidad en la Iglesia* (1992).

prueba esta hipótesis reconstruyendo y comparando los círculos de poder episcopal, la producción del discurso pastoral social en situaciones coyunturales, las prácticas políticas de los laicos organizados en estos contextos. Ramos demuestra que el poder vertical jerarquizado de ningún modo mantiene una unidad monolítica en la Iglesia y sí, en cambio, establece diversos niveles de vinculación entre las organizaciones que participan en ella. Se trata de un poder estrechamente asociado a un corpus simbólico que tiene mayor uniformidad en los círculos de la vida cotidiana, las costumbres y la moral sexual, que en las organizaciones sociales, la expresión colectiva y los llamamientos públicos.[27]

La participación de los católicos en movilizaciones cívicas que protestaron contra los fraudes electorales en varios estados del país durante los años ochenta abrió otro tipo de discusión sobre la politización de la Iglesia en el terreno mismo de la confrontación social. Se ponderó la importancia del análisis regional y las relaciones entre jerarquía, sacerdotes y laicos, sin abandonar los supuestos de politización de la Iglesia como parte de una estrategia institucional contra la secularización. Luis Guzmán, en el ensayo citado delineó los escenarios de movilización católica en las confrontaciones electorales de Chihuahua y Oaxaca, pero fue Víctor G. Muro el que profundizó estos casos en un planteamiento sugerente sobre la relación entre Iglesia y movimientos sociales.[28]

Muro sostiene que los conflictos internos de la Iglesia se deben al "desajuste entre fines y medios" provocado por situaciones que amenazan con su desaparición. En respuesta la estructura eclesiástica se reorganiza en momentos de conflicto social y se produce "una convergencia de los cuadros eclesiales con los movimientos sociales, lo cual implica una adaptación de su discurso y el intento de introducir valores ético religiosos en ellos".[29] A diferencia de otros autores que insinúan la racionalidad de la acción política institucional, Muro dota de una logística selectiva a la Iglesia para orientar su compromiso con grupos sociales opositores, al punto de establecer un mecanismo útil que forta-

27. *Ibid.*: 73.
28. Víctor G. Muro, *Iglesia y movimientos sociales en México* (1994).
29. *Ibid.*: 19.

lece la influencia social de la institución y favorece los fines de los disidentes.[30] Para demostrarlo analiza los conflictos políticos electorales que originaron fuertes movimientos ciudadanos en Ciudad Juárez y el Istmo de Tehuantepec.

El interés por entender la complejidad de la participación política de los cristianos en la construcción de procesos democráticos después de las elecciones presidenciales de 1988 obligó a buscar explicaciones alternas al modelo de la consecución de los motivos jerárquicos con la acción de los fieles. En ello influyeron el redescubrimiento del laico y del sacerdote como parte de una sociedad civil que en el fragor de la lucha política identificó las tensiones entre las posturas de la doctrina social cristiana y las metas inmediatas de democracia.[31] A fines de los ochenta Eduardo Sota y Enrique Luengo coordinaron una encuesta en siete entidades del país para conocer las percepciones de 223 párrocos sobre el gobierno federal, los partidos políticos, la situación económica y las relaciones intraeclesiásticas. Los resultados generales de su investigación demuestran que la mayoría de los entrevistados percibieron un progresivo deterioro en la situación económica y política del país, señalando al gobierno como principal responsable. Una gran mayoría de los párrocos reivindicaron que solamente la Iglesia y su doctrina social expresada en una pastoral comprometida podrían orientar la búsqueda de soluciones en un terreno donde el Estado había fallado.[32] Otro aspecto interesante de la investigación citada es que los datos empíricos de la encuesta confirman las diferencias de tendencias eclesiales tipificadas con otros datos por Blancarte, Guzmán y Ramos. En efecto la regionalización de estas tendencias muestra que la región Pacífico-Sur y la región Norte está más cercana a los cambios introducidos por el concilio y las CELAM, y que las regiones del Centro y Occidente siguen fuertemente arraigadas en un catolicismo preconciliar e incluso integrista.

30. *Ibid.*: 16-17.

31. Bernardo Barranco V. y Raquel Pastor E., *Jerarquía católica y modernización política en México* (1989); Roberto Blancarte (coord.), *Religión, Iglesias y Democracia* (1995).

32. Eduardo Sota y Enrique Luengo, *Entre la conciencia y la obediencia: la opinión del clero sobre la política en México* (1994: 113ss.).

Consideraciones críticas

Un balance de los trabajos reseñados destaca el peso del análisis coyuntural para comprender la politización de la Iglesia como resultado de los compromisos de actores eclesiásticos para transformar su realidad social.

En los años setenta esta perspectiva aportó la descripción de los síntomas de cambio religioso en la institución y en sus relaciones con el Estado y la sociedad, lo cual sirvió para analizar en años posteriores las características de los actores sociales en el campo religioso, con su propia problemática de poder y dominación. Las investigaciones que en los años ochenta analizaron el pensamiento y estrategia de la jerarquía con el Estado y la sociedad, dieron una perspectiva amplia sobre la composición de las elites en la CEM. La "convergencia" de la Iglesia en el escenario político del país se explicó por el interés de sus jefes para abrir nuevos espacios de dominio cultural en la sociedad y presionar para que el Estado reconociera la personalidad jurídica de la Iglesia.

Debido a la consistente documentación empírica de todos estos trabajos es posible recrear los datos, originalmente producidos con supuestos que actualmente son rebasados o matizados por la realidad misma, a la luz de otras cuestiones. A continuación se examinan algunas de ellas. El debate de la secularización visto a través de la "politización" de la Iglesia institucional en México no ha concluido. El hecho más reciente que podría aportar elementos a favor: el reconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia católica y de otras asociaciones religiosas con la *Ley* de 1992, sigue siendo tema de discusión por las implicaciones que actualmente tiene la presencia del factor religioso en la opinión pública.[33]

Pero si algo ha quedado claro en los trabajos que tienen como punto de referencia este debate, es el hecho de que la Iglesia católica no es "monolítica" y la diversificación de actores y posiciones político religiosas en su interior rebasan el supuesto integral de la doctrina social

33. Este debate se puede ilustrar con los artículos publicados en la revista *Este País* (México, mayo, 1994) y en *Crónica Legislativa* (México, núm. 13, febrero-marzo, 1997).

cristiana. No pocos investigadores ven en este hecho una situación de "pluralismo" en la Iglesia. Pero es aquí donde se perfila el primer matiz que sirvió como insumo para plantear el problema de la investigación de este libro.

El pluralismo democrático presupone un modelo de sociedad compuesta por muchos grupos o centros de poder, aún en conflicto entre ellos, a los cuales se les ha asignado la función de limitar, controlar, contrastar e incluso eliminar el centro de poder dominante. Este concepto reconoce un principio conflictual de la sociedad que no está de acuerdo con el concepto de pluralismo social cristiano, en el cual hay un principio organicista por el hecho de que ve a los varios grupos sociales disponerse en orden jerárquico, cada uno recibiendo su dignidad por la función que desempeña, según su orden y grado, en el todo.[34]

Ambas concepciones tienen incidencias prácticas, según lo muestran los trabajos sobre la participación de los cristianos en movimientos sociales, y expresan una doble tensión. Por una parte, está la tensión del discurso pastoral que exhorta desde su concepción del pluralismo social cristiano el derecho de obispos y fieles a participar en un campo político, donde se lucha por construir un pluralismo de tendencia democrática. Por otra, la tensión de los sujetos mismos cuya identidad social ya no está totalmente forjada por su creencia religiosa, pero siguen dominando en sus referentes culturales cotidianos (de la familia y comunidad) los valores de la tradición católica, antagónicos a los de tipo secular.

El resultado de estas primeras acotaciones es señalar lo inacabado de la idea de "politización" para referir un hecho de participación diferencial de los católicos en el terreno político y la necesidad de atender la doble tensión ideológica y cultural en la que se hallan.

Una segunda cuestión que surge al examinar los casos recurrentes para mostrar la reacción de la Iglesia ante los procesos de secularización, es la selección de situaciones coyunturales que permiten con justificación estudiar las crisis, enfrentamientos y movilizaciones de actores implicados. Sin duda la aplicación de las metodologías para estudiar movimientos sociales en el caso de la Iglesia ha hecho aporta-

34. Norberto Bobbio, "Pluralismo" (1991: 1184-1190).

ciones ya comentadas. Pero hasta qué punto este enfoque ha determinado un concepto de Iglesia "politizada" que mide con la misma vara situaciones diferentes de la geografía católica en México, sin llegar a comprender sus especificidades.

La propuesta de Hugo Zemelman para repensar y cuestionar los parámetros de tiempo, de espacio y de ideología que tradicionalmente han estado presentes en el análisis histórico,[35] es interesante en este caso para considerar otras alternativas de movimiento en la estructura eclesiástica. Los historiadores europeos que han estudiado las revoluciones de larga duración, alternan el análisis de las situaciones puntuales donde es álgido el conflicto con los movimientos "subterráneos" que expresan con otro ritmo e indicadores el malestar en la vida cotidiana.[36] Es en este sentido que se justifica trabajar esos otros espacios de la Iglesia católica donde diversos actores sintetizan su propia visión del cambio institucional y político. Esta apreciación general propone discutir en el campo problemático del fenómeno religioso lo que recientemente es tratado por la antropología como un replanteamiento para investigar la cultura nacional;[37] en otras palabras nos referimos al interés por retomar el tema de la relación entre Iglesia y sociedad desde una perspectiva política de la cultura regional y de sus embates para construir hegemonías.

EL OBJETO DE ESTUDIO

No pocas investigaciones surgen como reacción a un hecho que irrumpe con violencia en la cotidianidad y sacude las conciencias. Las cosas ya no siguen igual después de ese evento y como dice Rossana Reguillo el investigador tiene que adquirir habilidad para "darle un efecto de continuidad a un conjunto de actividades, tareas, procedimientos que son realizados en un movimiento de zigzag, en donde se avanza, se regresa, se afina y se vuelve a avanzar".[38]

35. Hugo Zemelman, *De la historia a la política* (1989:18).
36. *Cf.* Michel Vovelle, *Introducción a la historia de la revolución francesa* (1981); G. Rudé, *La multitud en la historia* (1974).
37. Claudio Lomnitz, *Las salidas del laberinto* (1995).
38. Rossana Reguillo, *La construcción simbólica de la ciudad* (1996: 95).

Pero también sucede, como en el caso de la investigación que aquí se expone, que la pregunta inicial surgió del azoro ante una aparente pasividad, de la ausencia de huellas del Concilio que en otras diócesis, tan conservadoras como la de Zamora, se manifestaban en las tensiones provocadas por las búsquedas pastorales de sacerdotes, religiosas y laicos. Esta primera impresión se fue matizando al rastrear en los orígenes decimonónicos de la diócesis de Zamora una singular militancia religiosa y política entre los católicos, que reaccionando al cambio propuesto por el liberalismo lucharon por crear un orden social apegado al modelo integral cristiano de esa época. Fue así que se planteó el reto de comprender, en el sentido weberiano del término,[39] el hecho histórico de tal militancia como componente, momento y expresión particular de una sociedad y una cultura, conectadas con el presente enigmático ante los ojos de un observador.

En las décadas de los sesenta y ochenta la combatividad y "politización" de una Conferencia Episcopal mexicana no podía soslayar el hecho de que tres de sus dirigentes más connotados gobernaron la diócesis de Zamora en esos años.[40] Pero como dice el refrán popular, ninguno de los tres quiso o logró en sus empeños superar la dicotomía de "ser farol en la calle y oscuridad de su casa". El interés de la investigación se centró en descubrir qué fue lo que sucedió en "casa" en la diócesis, quiénes fueron los principales actores en ella, cómo retomaron o se opusieron a los cambios inducidos por el Concilio y a los de tipo secular, qué alternativas llevaron a cabo si este fue el caso.

En la fase exploratoria de la investigación, los datos encontrados en fuentes documentales, hemerográficas y etnográficas sugirieron prestar atención al fenómeno político del catolicismo, como eje estructurante de una realidad eclesiástica y social que podía explicar las mediaciones y resistencias del clero diocesano a los cambios instituidos por la jerarquía. Pero también se apreció que la Iglesia no implicaba mecánicamente a la cultura católica y era necesario darle su importancia a esta

39. Luis F. Aguilar, *Weber: la idea de ciencia social* (1989:294).

40. Fueron los obispos José Salazar y López entre 1967-1969, Adolfo Hernández Hurtado entre 1970 y 1974, y José Esaúl Robles Jiménez entre 1974-1993. De ellos se tratará con amplitud a partir del tercer capítulo.

última como una realidad paralela, que en momentos se articulaba con la estructura eclesiástica y en otras se tensaba. Nos pareció entonces pertinente definir como objeto de estudio el proceso de construcción social de la Iglesia y de la cultura católica en el entorno espacial de la diócesis de Zamora, en el entendido de que dicho objeto permitiría comprender la interacción entre Iglesia, sociedad y cultura.

No está de más acotar que la formulación de dicho objeto de estudio retomó la premisa metodológica de Emile Durkheim según la cual la religión, sus instituciones y actores requieren ser tratados como "hechos sociales",[41] y no como productos de la naturaleza de las cosas o de leyes divinas, materias propias de la filosofía y la teología. Pero también nos interesa señalar que así como hay una atención a los procesos de estructuración de la Iglesia, también la hay a los significados que los propios actores le dan a sus prácticas y creencias. Tomando en cuenta estas previsiones se presenta a continuación el marco de referencia teórico y metodológico que traza los ejes analíticos en la exposición de la investigación lograda. Examinaremos en primer lugar los criterios de "lectura política" que presupone el enfoque de construcción social adoptado, para luego desarrollar la noción de hegemonía y derivar de ella los conceptos operativos que se utilizarán a lo largo de este trabajo.

Lectura política en el campo religioso

Antonio Gramsci estudió con particular empeño a la Iglesia católica en función de una finalidad no religiosa, pues estaba convencido de que su modelo de organización, cultura e ideología de masas estructuraban una red institucional que penetraba en todos los espacios de la sociedad civil, siendo así un factor poderoso para frenar o reivindicar la emancipación social.[42] Sin duda Gramsci sentó un precedente para comprender que la acción política de la Iglesia y la cultura católica no se encuentra principalmente en el "campo de la esfera pública", sino en el entretejido social de la vida cotidiana.

41. Emile Durkheim, *Las reglas del método sociológico* (1977: cap.1); *Las formas elementales de la vida religiosa* (s/f: cap. 1).
42. Rafael Díaz-Salazar, *El proyecto de Gramsci* (1994: 23).

Lo relevante de su análisis político sobre la Iglesia fue la identificación de los diferentes actores y corrientes de pensamiento que actúan en su interior como fuerzas sociales, para forjar proyectos y proporcionar una dirección a lo que se percibe y vive como una Iglesia universal y jerárquica. Años más tarde Pierre Bourdieu retomó lo observado por Gramsci en su concepto de "campo religioso", entendido como un espacio estratégico donde las iglesias y agentes religiosos luchan por imponer la definición "legítima" de lo religioso y de las diferentes maneras en que cumplirán sus funciones para la socialización y administración de los "bienes de salvación".[43] Tanto Gramsci como Bourdieu aportaron en el análisis del fenómeno religioso herramientas conceptuales para observar la capacidad de obrar propia de los seres humanos, que no se limitan a sufrir o realizar las leyes de estructura del sistema eclesiástico, sino que actúan como *sujetos-agentes,* es decir, con la propiedad de obrar deliberadamente.

Si bien el concepto de Bourdieu nos será útil para delimitar los espacios de interacción de fuerzas, no debemos olvidar que los acercamientos de Gramsci a la Iglesia de su tiempo no se agotaron en analizar este aspecto; tuvo también el interés por aprehender el sentido de los proyectos que había detrás de estas luchas para establecer un orden social y las formas de legitimarlos. Para Rafael Díaz-Salazar este interés de Gramsci se expresa en su concepto de hegemonía, con el que intenta resolver el problema de la dirección moral por la vía del consenso, como alternativa a la vía de supremacía de la fuerza.

Es así que una lectura política de la realidad desprendida de Gramsci, requiere problematizar la forma convencional de estudiar el poder y las instancias de decisión. Autores como Hugo Zemelman y Norbert Lechner recuperan esta propuesta al ver la política como un campo problemático en donde es pertinente conocer las realidades posibles de ser transformadas mediante la constitución de los sujetos y de sus prácticas.[44] Esta perspectiva lleva implícita la idea de construcción social de la realidad,

43. Pierre Bourdieu, "Genése et structure du champs religieux" (1971).
44. Zemelman, *op. cit.* (1989); Norberto Lechner, *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado* (1986).

en la medida que existe una capacidad social para proporcionar un curso viable a los procesos de cambio, y una dirección expresada en el esfuerzo constante por asegurar que lo que es viable se traduzca en realidades concretas.[45]

Ahora bien, con frecuencia se utiliza el término catolicismo para unificar la forma de cristianismo que profesa la Iglesia católica en sus dogmas, obras y organización. En este trabajo emplearemos tanto el término como su significado, pero nos interesa deslindar su uso de lo que es la cultura católica como objeto de estudio. En el contexto de la lectura política que hemos ido delineando nos parece pertinente la observación de Zemelman para entender a la cultura como creación, conciencia y voluntad, que porta en el presente las relaciones entre pasado y futuro, entre historia y utopía.[46] Dicho de otra manera, la cultura católica por representar una visión de futuro, de identidad, de sociedad, también contiene una visión de cómo prohibir y excluir para delimitar el actuar en el mundo, de cómo distinguirse del otro y ser reconocido por el otro. Todo lo cual se relaciona con aspectos positivos y negativos del modo como se ejerce el poder en la construcción de una identidad.[47]

A manera de síntesis, el enfoque de "lectura política" hasta aquí trazado, rebasa la idea de Iglesia y cultura católica como instituciones, símbolos y prácticas permanentes en el tiempo (cuando se concibe como tiempo histórico lineal). De manera alternativa perfila que lo propio de ser observado y analizado, son los momentos de producción y reproducción de la Iglesia y la cultura católica en la articulación de espacios y tiempos específicos. Inspirados por esta manera de incursionar en las realidades sociales de la Iglesia en Zamora, veamos cómo se abordarán las cuestiones de tan singular empresa.

45. Zemelman, *op. cit.* (1989: 29).
46. Hugo Zemelman, "La cultura y el poder" (1990: 167).
47. Lechner, *op. cit.* (1986: 29).

Las cuestiones de la hegemonía

El problema de *hegemonía* de la Iglesia católica que tomaremos en cuenta para el desarrollo de las siguientes ideas, es principalmente el cuestionamiento que una sociedad secular hace a la función de la institución religiosa para dirigir intelectual y moralmente a los creyentes católicos en sus pensamientos y acciones realizados en los espacios de la vida pública. Esta formulación del problema matiza la discusión que ve en la secularización un proceso de separación entre la Iglesia y el Estado, ante el cual la Iglesia buscaría recuperar una posición perdida.

En México el último intento de la Iglesia institucional para controlar las instancias del Estado fue derrotado en la guerra de Reforma a mediados del siglo XIX. Con el catolicismo social de principios del siglo XX y después con el Concilio Vaticano II, quedó claro que el proyecto global de la Iglesia en el terreno social no era el de suplantar las funciones del Estado, sino erigirse como la autoridad religiosa que daría sentido a la conciencia, pensamiento y práctica de los católicos en su calidad de ciudadanos y miembros de su comunidad y familia.

Vistas así las cosas, el avance de la secularización en el siglo XX abrió diferentes frentes de disputa para la Iglesia. Uno de ellos ha sido el llamado proceso de laicización, según el cual el laico se sustrae cada vez más de la influencia de los preceptos religiosos para dar sentido a sus acciones cotidianas, delegando las prácticas religiosas a un ámbito particular y ritual de su vida. Paradójicamente otra tendencia de la secularización, muy evidente en la aproximación final del siglo XX, ha sido la individualización que orienta la práctica religiosa hasta el punto de divorciar al nuevo sujeto religioso de las estructuras eclesiásticas tradicionales y suplántarlas por comunidades, grupos o sectas que responden a sus expectativas a través de la oferta de bienes de salvación, salud y soporte emocional.[48]

48. *Cf.* Roland Campiche, "De la pertenencia a la identificación religiosa" (1991); Cristina Gutiérrez, *Nuevos movimientos religiosos* (1996); D. Hervieu-Leger, *Vers un nouveau christianisme* (1986); Margaret Thaler & Janja Lalich, *Las sectas entre nosotros* (1997).

En este contexto el análisis de construcción de hegemonía por la Iglesia católica en la sociedad tendrá como objetivo el seguimiento de tres líneas que darán cuenta de un tejido social y cultural complejo. Una es el proceso de formación de consensos y de legitimación de los proyectos pastorales de la Iglesia en torno a problemáticas sociales y políticas. Dos, el proceso de formación de actores y sujetos capaces de dar dirección y viabilidad a estos proyectos en sus realidades inmediatas. Tres, el proceso de recuperación de los valores, símbolos, memorias y experiencias que estructuran los imaginarios de la cultura católica para interpelar mediante dispositivos de corte ideológico "la identidad" católica. Examinemos con detenimiento cada uno de estos lineamientos.

Legitimación, proyecto y crisis

Para la doctrina social de la Iglesia la hegemonía no es un problema, debido a que la sociedad civil de la cual forma parte el creyente ha sido definida como un medio para alcanzar los fines de bienestar temporal y felicidad eterna que Dios le ha trazado.[49] Pero lo cierto es que ante el predominio del Estado laico la Iglesia ha tenido que legitimar su participación en este medio.

Tomando en cuenta las referencias que Díaz-Salazar hace de Gramsci, por *legitimación* entenderemos el proceso de formación de consenso para transformar los intereses corporativos en intereses solidarios, en torno a un proyecto de sociedad que reclama la participación activa en su construcción.[50] Esta definición sugiere atender a una situación transitoria entre lo que Max Weber tipificó como la legitimidad religiosa, basada en un cuerpo de creencias teniendo de por medio un bien de salvación, a la legitimidad racional en donde la creencia en los valores supremos requiere de formas objetivas para generar deberes y acciones con arreglo a fines.[51]

49. Pedro Schumacher, *La sociedad civil cristiana* (1900: 2-3). Aunque la fuente citada data de principios de siglo, la visión integral de la Iglesia en materia social no ha variado substancialmente en nuestros días, *cf.* IMDOSOC, *Manual de doctrina social cristiana* (1991).
50. Díaz-Salazar, *op. cit.* (1994: 240-241).
51. Max Weber, *Economía y sociedad* (1977: 27).

A diferencia de las organizaciones del mundo secular que requieren convencer a sus seguidores de la validez de sus proyectos, la Iglesia parte del hecho de la "fidelidad" del creyente a su cuerpo de creencias religiosas. Más aún, Michel Foucault señala que la interiorización de estas creencias por el individuo en su cuerpo, alma, pensamiento y conducta, forman parte de las tecnologías que hacen efectivo un "poder pastoral", individualizador y totalizador al mismo tiempo.[52] Pero aún con esta ventaja comparativa, la Iglesia, actualmente, está lejos de ser una "institución total" a pesar del cuerpo de creencias que la integra. Sus éticas intramundanas son puestas a prueba en el terreno de los hechos por los mismos creyentes tanto del clero como de los laicos, y es aquí donde la noción de proyecto nos puede orientar para entender la vía que permite la formación de consenso.

Por *proyecto* entenderemos una forma particular de articular experiencias de diferente naturaleza y utopías que les dan sentido, para definir prácticas sociales destinadas a conformar *una* realidad específica.[53] Al aplicar este concepto al ámbito de la relación entre Iglesia y sociedad, tomaremos en cuenta la naturaleza de los proyectos de las fuerzas eclesiásticas, reconociendo en primer lugar los *proyectos pastorales* en los que la articulación de los elementos antes mencionados está orientada por la instrucción magisterial de los obispos; y en segundo lugar, los *proyectos subalternos* de grupos intra eclesiales (sacerdotes, religiosos, laicos) en los que la interpretación y acción sobre la realidad está orientada por diferentes lecturas de las fuentes del cristianismo (por ejemplo, *El nuevo testamento*) y el magisterio pastoral de los obispos.

Nuestro cuadro conceptual operativo para esta primera línea de análisis de hegemonía quedaría incompleto sin el examen de las condiciones que provocan su crisis. Para Gramsci la crisis de la hegemonía remite a una separación entre la sociedad política y la sociedad civil, que podía llevar a situaciones de confrontación entre la burguesía, a través de las fuerzas paramilitares, y el movimiento obrero insurgente. Este

52. Michel Foucault, *Tecnologías del yo* (1991: 48); "El sujeto y el poder" (1988:232).
53. Zemelman, *op. cit.* (1989: 31).

tipo de planteamiento no es transferible al caso de la Iglesia, pero es sugerente para analizar las relaciones internas de los estamentos y fuerzas eclesiales que integran o desintegran su estructura jerárquica.[54] Las *crisis* en la estructura eclesiástica serán analizadas a través de los cambios cualitativos en el modelo normal, según el cual se desarrollan las relaciones de autoridad en su interior y con el exterior. Por ser relevante en esta estructura jerárquica y de poder pastoral las relaciones de infalibilidad entre los obispos y los estratos subordinados, pondremos atención a las coyunturas de tensión y conflicto que pudieran indicar los puntos de articulación o distancia entre Iglesia y cultura católica.

El sujeto como intelectual orgánico y las fronteras de la emancipación religiosa

La perspectiva de construcción social de la realidad supone la presencia del sujeto; presencia activa que como dice Touraine, expresa "la voluntad de un individuo de obrar y de ser reconocido como actor".[55] No podría ser de otra manera en una sociedad moderna donde la interacción entre racionalización y subjetivación plantea como retos que el individuo tenga control de sus actos y situación, y que este control le permita

54. Retomamos de Weber el término *estamento* para indicar las posiciones de grupos e individuos que interactúan socialmente con otros a partir de sus privilegios positivos o negativos, que les son reconocidos por su prestigio, modo de vida y formación profesional. Roland Mousnier ha mostrado en sus estudios de las instituciones de tipo patrimonial la gran utilidad de este concepto para comprender la estructura jerárquica de la Iglesia católica. Ello se debe principalmente a los criterios teológicos y doctrinarios presentes en el Derecho Canónico para normar las diferentes posiciones en la jerarquía eclesiástica, las cuales no obedecen a la producción de bienes materiales sino al "espíritu de servicio", al conocimiento intelectual y al "carisma" sobrenatural que les confiere el ministerio sacerdotal. Si bien el concepto de estamento ayuda a examinar las posiciones de los actores y los procedimientos de movilidad interna, no es suficiente para explicar la dinámica de poder y dominación de los actores para hacer viables sus diferentes intereses. Es por ello que utilizaremos el término *fuerzas eclesiales* para dar cuenta de la conformación diferencial de sujetos en el interior de la Iglesia, que se alían, enfrentan o conviven a partir de un proyecto. Nos interesa remarcar de esta definición el significado de *sujeto*, que como veremos más adelante, implica un proceso de participación del actor en relaciones que lo obligan a asumir una posición consciente con respecto a su papel en la transformación o conservación de su realidad inmediata; Weber, *op. cit.* (1977: 244-245); Roland Mousnier, *Las jerarquías sociales* (1972: 39).
55. Alain Touraine, *Crítica de la modernidad* (1994: 207).

concebir y sentir su conducta como componente de su historia personal de vida y de la sociedad en la que ejerce su acción.

Vistas así las cosas, ¿hasta qué punto es posible la construcción de un sujeto en la estructura de la Iglesia católica, donde la identidad de sus integrantes está dada por la presencia de lo universal, de la creación y sentido de la voluntad divina, de la disciplina y acatamiento a la autoridad infalible? En el marco del problema de hegemonía abordaremos esta cuestión explorando dos dimensiones de la producción del sujeto: como *intelectual orgánico* y como *sujeto ideológico*.

En los *Cuadernos de la cárcel* Gramsci desarrolla una concepción amplia de los intelectuales al entender su función como productores de cultura o de filosofía, pero también como agentes organizadores en la sociedad. Su cualidad "orgánica" se observa en el mantenimiento del poder de clase y en la perpetuación de las relaciones de dominación entre las clases mediante la ejecución de dos funciones: logrando el consenso "espontáneo" y el asentimiento de las masas a una política de clase; y organizando el aparato de coerción que asegura legalmente la disciplina social.[56]

La noción de *intelectual orgánico* surgió del análisis histórico de los intelectuales en Occidente, destacando en este devenir la Iglesia como el principal intelectual colectivo orgánico. Según Gramsci, por muchos siglos el clérigo ejerció el monopolio de las estructuras y de la actividad intelectual en todas sus facetas hasta el punto de ser un factor importante en la configuración de la opinión pública.[57]

Consideramos fundamental esta pista para rastrear la conformación del sujeto al interior de la estructura eclesiástica. Para ello es sugerente examinar el meollo del problema que requiere de una dirección moral e intelectual por parte del clero, se trata de la lucha constante por mantener la unión doctrinal de toda la masa "religiosa" y la articulación de los

56. Antonio Gramsci, *Cuadernos de la Cárcel. Los intelectuales y la organización de la cultura* (1975: 17-18); Díaz-Salazar, *op. cit.* (1991:168).

57. Gramsci, *op. cit.* (1975: 49). En este aspecto es interesante señalar que hay varios estudios sobre el papel de la predicación clerical en la formación de la opinión pública, tanto en la Europa del siglo XVIII y XIX (Groethuysen, 1943) como en la Nueva España en la segunda mitad del siglo XVIII y el México independiente del XIX (Herrejón, 1997; Connaughton, 1992).

estamentos intelectualmente superiores con los inferiores.[58] En este seguimiento es necesario no confundir la capacidad "orgánica" con la investidura oficial y carismática del clero, en tanto poseedor del saber especializado y rutinario que lo diferencia del "laico profano" en el campo religioso.[59]

Por esta razón proponemos tres criterios para identificar situaciones de producción y praxis de los *intelectuales orgánicos* en la estructura eclesiástica, entendiendo por ello la capacidad social de reactuación sobre circunstancias específicas para imponer una dirección al desenvolvimiento sociohistórico.[60] Estos criterios son: las condiciones sociales para gestar y hacer viable un *proyecto pastoral* o *subalterno*; el consenso logrado en torno al proyecto, por vía del convencimiento y legitimación de los actores que lo proponen y dirigen, en relación al reconocimiento que de ellos hacen sus adeptos; y los resultados prácticos de creación y organización social, económica y cultural.

Todas estas propuestas tienen la intención de examinar en el contexto de la diócesis de Zamora cuales fueron las fronteras que se erigieron o trascendieron con el reconocimiento que el CV hizo del laico como sujeto potencial de cambio, tomando en cuenta la resistencia del clero para permanecer como sujeto prioritario de la Iglesia.

El sujeto ideológico: interpelaciones a la cultura católica

La otra dimensión del sujeto es la que explora las relaciones entre cultura e ideología. Relación problemática que Gramsci identificó en el caso del catolicismo, refiriéndose a los símbolos, gestos, comporta-

58. En un pasaje de *Los Cuadernos*... Gramsci escribió: "La fuerza de las religiones, y especialmente de la Iglesia católica, ha consistido y consiste en que sienten enérgicamente la necesidad de la unión doctrinal de toda la masa 'religiosa' y luchan para que los estratos intelectuales superiores no se separen de los inferiores. La Iglesia romana ha sido siempre la más tenaz en la lucha para impedir que 'oficialmente' se formen dos religiones, la de los 'intelectuales' y la de las 'almas simples'. Esta lucha no ha carecido de graves inconvenientes para la propia Iglesia, pero estos inconvenientes están vinculados al proceso histórico que transforma toda la sociedad civil y que en bloque contiene una crítica corrosiva de las religiones; tanto más resalta la capacidad organizadora en la esfera de la cultura del clero y la relación abstractamente racional y justa que en su círculo la Iglesia ha sabido establecer entre intelectuales y hombres simples"; Antonio Gramsci, *Cuadernos de la Cárcel*, vol. 4 (1975: 249).
59. Bourdieu, *op. cit.* (1971: 308); Weber, *op. cit.* (1977: 199).
60. Zemelman, *op. cit.* (1989: 29).

mientos, costumbres, creencias y sentimientos de la gente, que son manejados de manera subterránea por los discursos razonados de la ideología para organizar a las masas, formar el terreno en el que se mueven los hombres y adquieren conciencia de su posición para luchar.[61]

No nos meteremos en el amplio debate sobre el sujeto como fabricación de un discurso ideológico, porque compartimos la crítica que Slavoj Zizek les hace, cuando retoma de Marx no la definición de ideología como "falsa conciencia", sino su expresión "ellos no lo saben pero lo hacen" para indicar que el problema de la ideología está relacionado con el "hacer" en la realidad y no con el "falso saber".[62]

¿Qué significa esto en el tema que nos ocupa? En primer lugar que reconocemos el universo cultural católico como una fuente de lo que Otto Maduro llama *síntesis religiosas,* de símbolos, creencias y experiencias, que cobran significado por las prácticas específicas de sus actores en diferentes tiempos y espacios.[63]

En segundo lugar entenderemos la presencia del factor ideológico cuando por el ejercicio del poder se "estructura" esta pluralidad cultural bajo un mismo término y dirección. Lo ideológico surge, siguiendo a Zizek, no por la imposición, sino por el hecho de vivir como real una construcción imaginaria que carece de significado para el sujeto. En el contexto del problema de la secularización que hemos examinado en párrafos anteriores, las implicaciones de esta situación crean una paradoja: "el creyente cristiano cree en Cristo no porque le hayan convencido con argumentos teológicos sino, al contrario, es susceptible a los argumentos teológicos porque ya está iluminado por la fuerza de la creencia".[64]

Con estas proposiciones se pretende problematizar el esquema de la "identidad católica" como una creencia singular que estructura la realidad religiosa de muchos creyentes, interpelando y codificando elementos del universo cultural católico. El *sujeto ideológico* será entonces

61. Díaz-Salazar, *op. cit.* (1994: 154).
62. Slavoj Zizek, *El sublime objeto de la ideología* (1992: 46).
63. Otto Maduro, "Lo sagrado entre fronteras. La religión Latina en los E.U.A." (1997).
64. Zizek, *op. cit.* (1992: 71).

analizado como resultado de esta interpelación, sin descartar que también hay una participación activa del individuo para convertirse en actor, de acuerdo a su convencimiento por las creencias que considera válidas en la definición de su identidad. De ahí que la inserción del sujeto ideológico en la dinámica de gestación, dirección y viabilidad de un proyecto pastoral o subalterno, sea clave para dar forma a una situación de hegemonía.

Andamiaje metodológico

La cultura, ideología e identidad de los católicos no se crean ni varían a voluntad, tampoco se fijan por las prescripciones dogmáticas, por muy poderosas que sean. Pertenecen a procesos de *larga duración,*[65] esculpidos en paisajes simbólicos y físicos, en discursos y actitudes de las personas; posibles de recuperar y descifrar a través de la lectura microhistórica y etnográfica.

La aproximación a este problema complejo requirió de un ensayo interdisciplinar orientado por los andamios metodológicos de la sociología histórica, el análisis del discurso, la etnografía política y religiosa. Esto fue así porque se necesitó tomar distancia de los hechos y de las convicciones del investigador como sujeto perteneciente al campo que estudiaba. Pierre Bourdieu es el primero en señalar que la objetividad del investigador no se logra ignorando sus creencias y conocimientos sobre el campo al que pertenece, sino objetivándolas en forma crítica.[66]

El recurso de la sociología histórica se justificó no porque la investigación ocurra en el campo disciplinar de la historia, sino por la necesidad de una lectura orientada de los procesos históricos. El presupuesto de que la cultura y la ideología, las instituciones y las identidades se construyen socialmente, fue el criterio seguido en la consulta de fuentes documentales primarias, empezando por los documentos oficiales de la Iglesia católica y de los pastorales de la diócesis de Zamora (1910-1995), así como de fuentes secundarias de buena calidad sobre la región del Bajío zamorano y de la Iglesia católica en México.

65. Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales* (1986).

66. Pierre Bourdieu, "Sociólogos de la creencia y creencia de los sociólogos" (1993: 93-97).

Para la reconstrucción de procesos contemporáneos (1970-1993) fueron de gran ayuda las fuentes hemerográficas locales dirigidas a la opinión pública y a la católica en particular. Las herramientas de registro y construcción del dato en el proceso de obra negra se forjaron con el aprendizaje riguroso del arte de la microhistoria, hilvanada en las obras de don Luis González[67] y en los ecos pertinentes de trabajos de Fernand Braudel y Marc Bloch.[68]

La elaboración de la etnografía política y religiosa compartió el principio del método de conocimiento reflexivo de la realidad social con la participación en los procesos que se observan,[69] haciendo los matices necesarios en el diseño de las herramientas de registro. La justificación de este acercamiento tan desarrollado y enriquecido por la antropología, fue la comprensión de los procesos vividos por las personas y grupos en el propio contexto donde sucedían.

Con respecto a la etnografía política hubo dos formas de investigación participante. La que fue necesaria de recuperar como actor involucrado y testigo de mítines, plantones, asambleas y reuniones; y la que fue planeada como parte de una estrategia de trabajo de campo a través de guías de observación. En este universo de actividades se registraron episodios de los movimientos cívicos y electorales ocurridos en Zamora, Jacona y Morelia entre 1983 y 1993. Lo mismo ocurrió con los conflictos laborales y políticos de instituciones escolares confesionales y oficiales de Zamora en los años 1985, 1987 y 1990.

En el caso de la etnografía religiosa la mayor parte de los eventos de masa, comunitarios y grupales en los que participó el autor de esta investigación fueron planeados como parte del trabajo de campo. Estos consistieron en festividades religiosas: la del 12 de diciembre que celebra a la Virgen de Guadalupe en el santuario Guadalupano de

67. Luis González y G., *Pueblo en vilo* (1968); *Invitación a la microhistoria* (1973); *El oficio de historiar* (1988).

68. Braudel, *op. cit.* (1986); *La dynamique du capitalisme* (1985); Marc Bloch, *La historia rural francesa: caracteres originales* (1978).

69. La estrategia del trabajo etnográfico se diseñó tomando en cuenta las siguientes obras: S. J. Taylor y R. Bogdan, *Introducción a los métodos cualitativos de investigación* (1990); M. Hammersley y P. Atkinson, *Etnografía. Métodos de investigación* (1994); R. Stephen Warner, "Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States" (1993).

Zamora, y la Semana Santa en el santuario de El Señor de la Salud en la misma ciudad. El registro etnográfico se verificó entre los años 1993 a 1996.

Otro tipo de eventos fueron las celebraciones religiosas de grupos de renovación carismática en parroquias y centros de formación pastoral, de dos congregaciones no católicas (pentecostales y bautistas), de convivencias masivas con finalidades religiosas, de reuniones de dirigentes seglares, de cursos de formación pastoral para agentes laicos y de reuniones sociales y familiares.

Una forma de enriquecer y contrastar las observaciones en eventos colectivos fue la realización de entrevistas con actores participantes para reconstruir y profundizar hechos con algún significado especial para ellos. Un total de 45 entrevistas a sacerdotes, religiosas y laicos fueron registradas en cintas magnetofónicas, videos y diario de campo. De ellas se hizo una estratificación de la información y de los informantes según la posición que ocupaban en la estructura eclesiástica como miembros de las curias de gobierno y pastoral, párrocos, dirigentes seglares, laicos practicantes, dirigentes y militantes de partidos políticos u organizaciones no gubernamentales.[70]

Una fuente complementaria e importante del trabajo etnográfico fue el análisis sociográfico de los censos de población y de la diócesis de Zamora; así como del registro curricular de publicaciones y nombramientos de personajes del clero en la diócesis a partir de la información del semanario *Mensaje*. Su captura y procesamiento se hizo con el programa Microsoft Access, versión 2.0.

El análisis de discurso sirvió para triangular los acercamientos histórico y etnográfico, proporcionando otro tipo de lectura de los fenómenos culturales e ideológicos. Los criterios que orientaron este tipo de acercamiento fueron, primero, la propuesta de que no existe *El* método para el análisis de discurso y por lo mismo es una construcción interdisciplinaria en función del objeto;[71] segundo, que el discurso en sí mismo no fue en

70. La mayor parte de las entrevistas que serán citadas en este trabajo guardan el anonimato de los informantes. De ahí que en las notas de pie de página aparecerán entre "comillas" los nombres ficticios de los informantes, pero los datos del entrevistador, el lugar y la fecha serán los indicados.

71. Roland Barthes, *La aventura semiológica* (1990: Introducción); Teun A. van Dijk, *La ciencia del texto* (1989: cap.1).

nuestra investigación el objeto de estudio, sino un medio para capturar las representaciones culturales e ideológicas contenidas en él.

Un trabajo clave para diseñar la herramienta de análisis de discurso fue un ensayo de Gilberto Giménez publicado en 1975,[72] donde desarrolla con peculiar profundidad los conceptos sociológicos y lingüísticos necesarios para el análisis ideológico del discurso religioso.

En función de una matriz cronológica que se elaboró con el material hemerográfico y documental para ubicar las confrontaciones en las que intervino alguna fuerza de la Iglesia diocesana y nacional después de los años setenta, se seleccionaron alrededor de 86 documentos representativos. La tipología básica de los discursos analizados fueron: a) el discurso pastoral, que entenderemos a lo largo de este trabajo como "un mensaje formal de tipo doctrinal, devocional o disciplinario en su propósito, escrita por un obispo para los fieles de su diócesis", o bien "por una conferencia episcopal para los fieles de la Iglesia católica mexicana";[73] b) el discurso predicativo de tipo sermón que en celebraciones eucarísticas o festivas comenta e interpreta sucesos de tipo social o político, a través de la lectura de las *Sagradas Escrituras*; c) el discurso de tipo editorial y periodístico que tiene un nivel oficioso;[74] d) por último, el de entrevistas, relatos de conversión, citas con fines propagandísticos, que constituyen en conjunto un discurso subalterno.

Acercarse a identificar, describir y analizar algunas de las aristas de la cultura e ideología católica desde tres perspectivas metodológicas ha sido una meta primordial de la investigación que pretende reflejarse en los capítulos de este libro. Es necesario añadir que el mérito del método no es suficiente para comprender estos procesos, tan llenos todavía de ese encantamiento del mundo que conlleva la religión, y tampoco es la intención del autor estereotiparlos o minimizarlos. La

72. Gilberto Giménez, "Ensayo de análisis ideológico y sociolingüístico de un documento de la conferencia episcopal chilena" (1975); Otras obras consultadas fueron: Antonio Paolí, *La lingüística en Gramsci* (1989); Daniel Prieto, *Discurso autoritario y comunicación alternativa* (1991); Emilio de Ipola, *Ideología y discurso populista* (1983).
73. *New catholic enciclopedya* (1967).
74. Para el análisis del discurso de tipo informativo en medios de comunicación impresa se trabajó con la metodología propuesta por Teun A. van Dijk, *La noticia como discurso* (1990).

dimensión subjetiva, sensible y de conocimiento de sentido común tuvo también su parte en la investigación.

EL LUGAR

El problema de entender a la Iglesia desde los espacios regionales ha sido, al parecer, preocupación primordial de los historiadores que han producido excelentes trabajos sobre las tensiones del poder eclesiástico-político entre centro y periferia, desde la Colonia hasta el siglo XVIII; así como de los avatares de la Iglesia después de las reformas borbónicas y la influencia ideológica de la jerarquía en la sociedad de su tiempo.[75] Es curioso que esté mejor documentado lo que ocurrió con la Iglesia en algunas regiones del país antes del siglo XX que actualmente.

En el caso de la diócesis de Zamora, Michoacán hay la salvedad de que sobre el llamado Bajío zamorano[76] se han escrito alrededor de 50 libros y ensayos por cronistas y micro historiadores de tan célebre terruño, algunos de ellos pertenecientes al clero, otros vinculados al Colegio de Michoacán.[77]

Sobre el tema de la Iglesia y la cultura católica desde la perspectiva de las ciencias sociales los trabajos de Lourdes Arizpe (1989), Luis González (1968, 1984), Víctor Ortiz (1990), Nelly Sigaut (1991), Jesús Tapia (1982, 1986, 1987) y Gustavo Verduzco (1992) han sentado

75. David A. Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán* (1994). Óscar Mazín, *Entre dos majestades* (1987); *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán* (1996); Brian Connaughton, *Ideología y sociedad en Guadalajara* (1992); Thomas Calvo, *Poder, religión y sociedad en la Guadalajara del siglo XVII* (1992).

76. La región natural del noroeste de Michoacán formado por valles y ciénagas, en la parte más meridional de la Altiplanicie Mexicana se conoce en los escritos de Luis González como "Bajío zamorano". Con este término adoptado por una gran mayoría de investigadores que estudian este espacio se delimita una superficie de 7 500 kilómetros cuadrados distribuidos en paisajes de valle, llano y montaña, la mayoría de ellos con excelentes tierras y clima para la agricultura. Si se toma como centro de esta región a la ciudad de Zamora su radio de acción comprende las poblaciones de Jacona, Ecuandureo, Tangancícuaro, Tangamandapio, Tlazazalca, Purépero, Chavinda, Churintzio, Ixtlán, Villamar, Sahuayo, Jiquilpan, Cotija, Tocumbo, Tingüindín y La Piedad, *cf.* Luis González, *Michoacán* (1980: 43). Heriberto Moreno, *Geografía y paisaje de la antigua Ciénega de Chapala* (1988).

77. Luis González y G., *La vuelta a Michoacán en 500 libros* (1994).

precedentes importantes para comprender las raíces y trayectoria de la institución eclesiástica en la región del Bajío zamorano. De todos ellos Jesús Tapia ha tratado como objeto de estudio la interrelación entre la evolución del campo religioso y la formación del poder político en la región desde mediados del siglo XIX hasta los años treinta del presente siglo.[78]

En 1990 el territorio administrativo y pastoral de la diócesis de Zamora se extendía en aproximadamente 12 mil kilómetros cuadrados, con 115 parroquias distribuidas en 40 municipios y 958 063 habitantes mayores de cinco años.[79] La geografía eclesiástica dividida en cinco zonas pastorales desde 1987, no coincide con los límites convencionales del Bajío zamorano debido al mosaico étnico, económico y geográfico de las micro regiones que se superponen al criterio de administración eclesiástica.

La zona pastoral de Los Reyes, con siete municipios, concentra a gran parte de la población "ranchera" dedicada a la ganadería en unidades de producción domésticas, distribuidas en las accidentadas geografías serranas. En 1990 habitaban esta zona 122 323 personas cuya inmensa mayoría se confesó católica (97 por ciento).[80]

En la zona pastoral tarasca se hallaba un poco más de las tres cuartas partes de la población indígena de la diócesis. En 1990 sus 290 663 habitantes se distribuían en nueve municipios en los que prevalecía la agricultura campesina, la explotación forestal y la manufactura de artesanías. Aunque en 1990 estos municipios agrupaban 94 por ciento de los confesos católicos, también en esta zona pastoral se ubicó el mayor número de conversos a confesiones protestantes, pentecostales y adventistas, representando a seis por ciento de la población.[81]

El centro rector de la diócesis es la ciudad de Zamora y su valle agrícola ubicado en el tan citado Bajío zamorano. El valle de Zamora

78. Jesús Tapia S., *Secularization et dependance: le cas du Bajío zamorano, Michoacán, Mexique* (1982). Con algunas variantes esta tesis de doctorado se publicó con el título de *Campo religioso y evolución política en el Bajío zamorano* (1986).
79. *Cf.* al final del libro en la sección de anexos los cuadros estadísticos 1, 2, 3 y 4.
80. *Cf*, anexo, cuadro estadístico 3.
81. *Ibid.*

comprende 48 localidades administradas municipalmente por Zamora y Jacona. La gran mayoría de ellas (94 por ciento) tiene menos de cinco mil habitantes. Gustavo Verduzco señala, con razón, que la ciudad de Zamora forma ya una misma unidad urbana con cinco pueblos y rancherías que hace diez años eran áreas rurales colindantes. Se trata de Ario de Rayón, La Rinconada, La Estancia de Amezcua, Los Romeros y Chaparaco.[82]

La mancha urbana en su conjunto estaba habitada en 1990 por cerca de 180 mil habitantes. Esto significa que alrededor de 97 por ciento de los residentes en el valle de Zamora se concentraba en el medio urbano. Un porcentaje similar de población se declaraba católico.

En este contrastante territorio las ciudades del Bajío: Los Reyes, Sahuayo y Zamora comparten características de "lugares centrales" con capacidad para absorber población, generar fuentes de trabajo y establecer vínculos comerciales a nivel regional, nacional e internacional.[83] Estas ciudades, no mayores de 200 mil habitantes se diferencian por ello del resto de las poblaciones urbanas (con un promedio de menos de cincuenta mil habitantes), consideradas como áreas críticas para retener población y por lo mismo zonas con una vieja tradición migratoria a Estados Unidos, la ciudad de México y Guadalajara.

En la investigación el marco global de la diócesis fue tomado en cuenta como una unidad de análisis necesaria para comprender procesos históricos y pastorales de conjunto, así como de tipo sociográfico en la estructura eclesiástica. La zona pastoral del Centro, específicamente el valle de Zamora, la ciudad del mismo nombre y Jacona fueron las principales unidades de análisis espacial para estudiar las relaciones de poder y dominación en el centro rector de la diócesis, así como para la investigación etnográfica de movimientos eclesiales y ciudadanos tomados como estudios de caso.

82. Gustavo Verduzco, *Una ciudad agrícola: Zamora* (1992: 48).

83. De acuerdo con la terminología del Consejo Nacional de Población (CONAPO), el lugar central se refiere a la posición de un centro urbano en el contexto de la jerarquía de ciudades a nivel regional. En el lugar central se canalizan las funciones de servicios para la población y su entorno. Estas son: servicios de minoristas, comerciales, bancarios y profesionales, instalaciones educativas, recreativas y culturales, y servicios públicos urbanos. CONAPO, *Sistema de ciudades y distribución espacial de la población en México*, vol. 1 (1991: 85).

PLAN DE LA OBRA

El libro está organizado en tres partes con el fin de proporcionar diferentes acercamientos a los horizontes históricos de la Iglesia y la cultura católica en la región de Zamora, siguiendo una secuencia cronológica.

En la primera de ellas titulada Tres momentos del catolicismo patriarcal, se narra y analiza en los capítulos I a III la formación, fortalecimiento y crisis de un modelo integral de institución eclesiástica y cultura católica, que logró establecer una posición de hegemonía en la región. Con el término *catolicismo patriarcal* designamos este modelo que articula dos proyectos de Iglesia con el dominio de clase y la resistencia política ante el liberalismo. Se perfila en él la fuerza intelectual del clero sobre la sociedad, pero también sus diferencias y tensiones internas por la polarización de dos tendencias que disputan la dirección de la Iglesia en el mundo social, ellas son el cosmopolitismo y el parroquialismo.

En la segunda parte Los derroteros del *aggiornamento* en la Iglesia de Zamora, se examinan en los capítulos IV a VI las características de la estructura eclesiástica desde una perspectiva de transición entre la Iglesia del catolicismo patriarcal y la Iglesia conciliar. La "puesta al día de la Iglesia" (forma en que se traduce el vocablo italiano *aggiornamento*) se rastrea en las innovaciones litúrgicas, administrativas, pastorales, de movilidad estamental y de participación seglar en los proyectos pastorales. Al comparar por separado las perspectivas de sacerdotes y laicos sobre este proceso, resaltan los conflictos, diferencia de intereses y dificultades para configurar un proyecto de Iglesia conciliar y crear consenso en torno a él.

Dilemas posconciliares es el título de la tercera parte del libro. En ella se analizan tres escenarios donde se registran los ensayos con los que diferentes fuerzas eclesiásticas de Zamora y del Episcopado Nacional intentan establecer una posición de hegemonía, respondiendo a los desafíos planteados por la secularización del último cuarto de siglo.

El capítulo VII trata de la relación entre las pastorales cívicas de los obispos de Michoacán, y especialmente de los obispos de Zamora, con

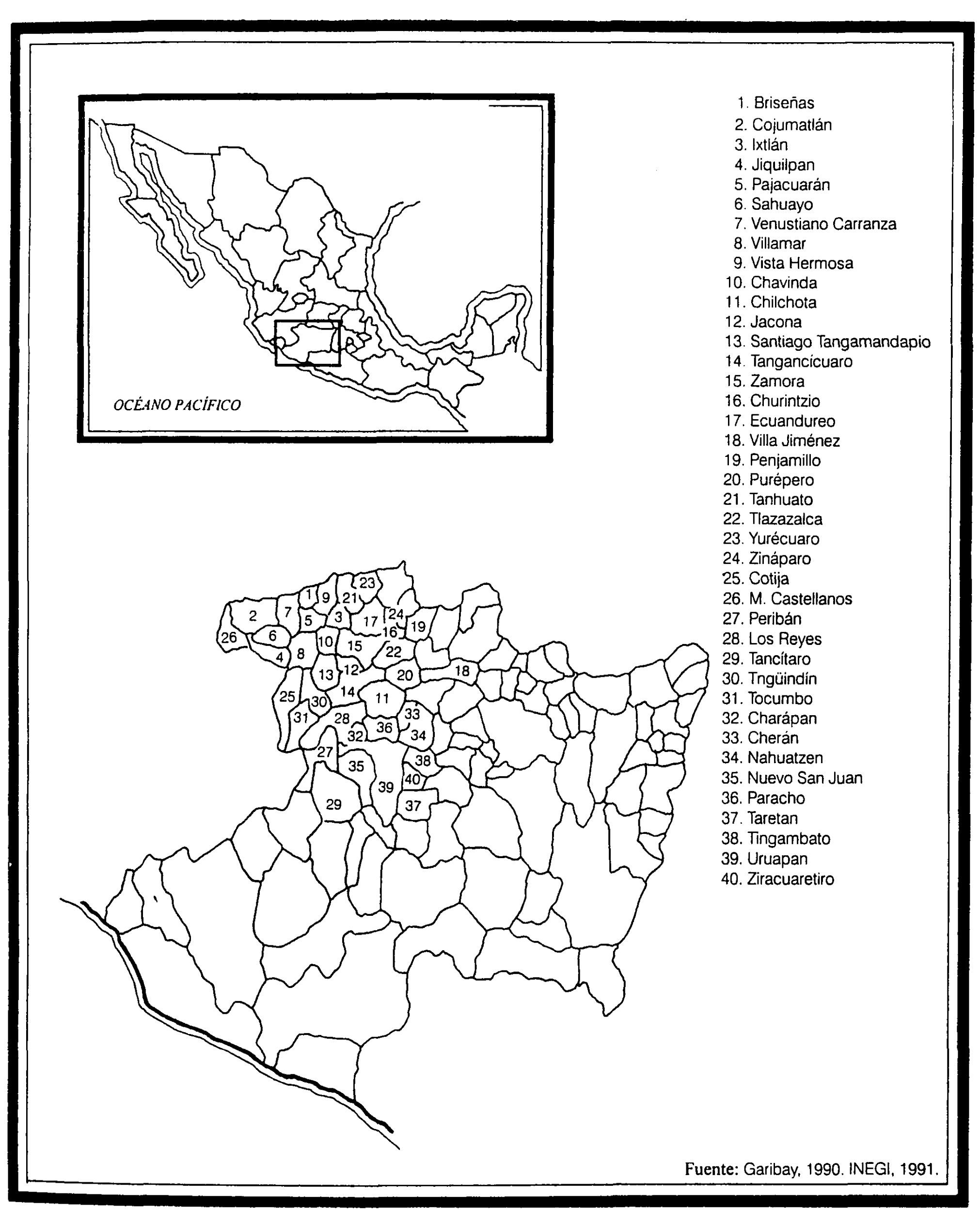
los movimientos sociales surgidos en coyunturas políticas de tipo electoral y de oposición a acciones gubernamentales. En este marco de referencia se discuten los problemas de un modelo de ciudadano católico propuesto en las pastorales cívicas de los obispos con respecto a los procesos de lucha democrática en la sociedad civil.

En el capitulo VIII se aborda la cuestión de la inevitable inserción de la Iglesia en las dinámicas de oferta de bienes de salvación por agencias de tipo religioso. El escenario de los santuarios y festividades que giran a su alrededor, son los hilos conductores para analizar las interpelaciones de tipo pastoral y propagandístico a la identidad católica, con el fin de legitimar la construcción de un santuario y la aplicación de un dispositivo ideológico en contra de grupos religiosos no católicos.

El capítulo IX examina uno de los saldos negativos de la cultura católica patriarcal después del Concilio: el debilitamiento de los laicos como fuerza eclesial de base. Para ello se analiza el movimiento de renovación carismática en la ciudad de Zamora como una de las pocas alternativas que tenían los laicos en la estructura eclesial, además de las formas de mediatización de la jerarquía y los párrocos para diluir un movimiento que cuestiona directamente la legitimación del poder pastoral.

Finalmente hemos integrado en el capítulo X, las conclusiones de esta investigación y las reflexiones, preguntas y expectativas que de ella se derivan.

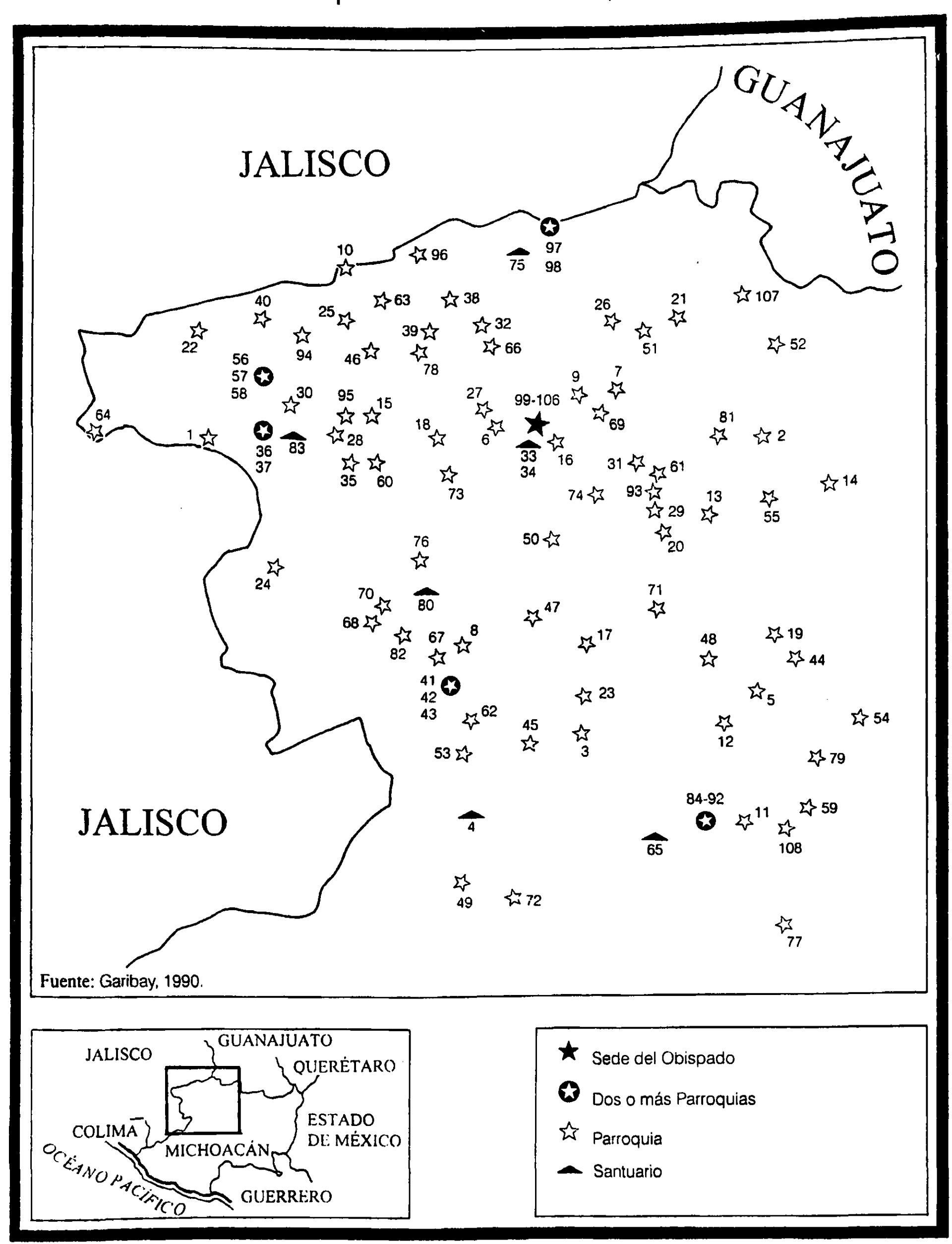
Mapa 1
Municipios de la diócesis de Zamora, 1990



Fuente: Garibay, 1990. INEGI, 1991.

Mapa 2
Zonas pastorales, diócesis de Zamora, 1987

Mapa 3
Parroquias en diócesis de Zamora, 1990



PRIMERA PARTE

TRES MOMENTOS
DEL CATOLICISMO PATRIARCAL

Fértil en santos levitas,
y en su vieja cristiandad
gozosa, firme y pacífica

Alfonso Méndez Plancarte

El gran reto de la Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XIX fue su participación social en un mundo donde el capitalismo industrial y el socialismo establecieron nuevos tipos de sociedades que no daban cabida a la soberanía eclesiástica.

La respuesta defensiva del sumo pontífice Pío IX fue la condena a los "errores del modernismo" y de sus expresiones políticas liberales. En el *Syllabus*, Pío IX alertó a la Iglesia católica sobre los 80 principales errores de "*nuestra época*" y dejó clara su posición intransigente de ninguna reconciliación con el progreso, con el liberalismo o con la civilización moderna.[1] Fue así que nació el integrismo católico como corriente de pensamiento y acción política de la Iglesia.

En el escenario mexicano del siglo XIX el liberalismo acabó imponiéndose como ideología, proyecto político del Estado, modelo de desarrollo económico y social.[2] En los beligerantes intentos de la Iglesia y las fuerzas conservadoras laicas por mantener sus antiguos privilegios, la primera cobró conciencia de la indiferencia política y religiosa de sus miembros; del vacío social para la representatividad popular que ella había asumido; de la vulnerabilidad de su propia posición política para negociar con el Estado un orden social de "derecho divino" que estaba terminando.[3]

La formación de una cultura política católica comenzó en esta situación de urgente reconstrucción de hegemonía. Sobre los principios doctrinales del integrismo católico los jerarcas que siguieron con fidelidad la política pontificia intentaron unificar a la Iglesia en México a

1. Pío IX, *Syllabus* (1865).
2. Charles A. Hale, *El liberalismo mexicano en la época de Mora 1821-1853*, (1982).
3. Jesús Tapia, *Campo religioso y evolución política en el Bajío zamorano* (1986a:135).

través de un proyecto de restauración. Pero las realidades regionales de la Iglesia y de los catolicismos forjados en diferentes espacios socioculturales asumieron de diferente manera estos esfuerzos.

Fue en este contexto donde se forjaron las matrices de saber práctico, simbólico e ideológico que en la diócesis de Zamora entretejieron el catolicismo patriarcal. Surgió, evolucionó y se transformó por la interacción de dos visiones diferentes del quehacer de la Iglesia en la sociedad, entre las fuerzas eclesiales que lo construyeron: el parroquialismo y el cosmopolitismo. La primera visión dominante entre las fuerzas del clero secular, principal actor de la acción sociopolítica en la región,[4] fue adversa a cualquier novedad e influencia de pensamiento externo; la otra visión fue desde un principio minoritaria entre un sector del clero, que intentó aplicar en la diócesis las estrategias y proyectos pastorales acordados por la jerarquía de Roma o México para responder a las coyunturas políticas nacionales.

En los siguientes tres capítulos se describen y analizan las coyunturas en las que la Iglesia diocesana de Zamora se configuró a la par del catolicismo patriarcal. En el capítulo I se examina la fundación de la diócesis y la posición de hegemonía regional que adquiere el catolicismo patriarcal. En el capítulo II se analiza el período del conflicto religioso como escenario de repliegue de las fuerzas eclesiales que sustentaron la hegemonía de la Iglesia. Por último, en el capítulo III se trata del resurgimiento del catolicismo patriarcal en la coyuntura del *modus vivendi*, bajo condiciones estructurales diferentes al interior de la Iglesia y en sus relaciones con el Estado.

4. Por "clero secular" nos referimos a los sacerdotes que no pertenecen a ninguna orden o congregación religiosa y dependen directamente de la autoridad del obispo. El "clero regular", al contrario, pertenece a distintas órdenes y congregaciones religiosas y tiene la obligación de obedecer los reglamentos de su respectiva institución, aunque no por ello es autónomo de la autoridad del obispo. En la diócesis de Zamora es notable que después de su fundación en 1863, el clero regular disminuyó y fue controlado por el clero secular. Esta situación es importante de tomar en cuenta en un territorio donde la evangelización en el siglo XVI estuvo a cargo de las órdenes monásticas de los agustinos y franciscanos; *cf.* Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, (1986); Heriberto Moreno (ed.), *Los agustinos, aquellos misioneros hacendados* (1985).

I
LA ÉPOCA LEVÍTICA, 1862-1909

Los sacerdotes levitas...
Enseñarán a mi pueblo a distinguir lo sagrado
de lo profano y le harán saber la diferencia entre
lo puro y lo impuro. En los pleitos serán ellos los
jueces; juzgarán conforme a mi derecho;
observarán en todas mis fiestas mis leyes y
preceptos, y santificarán mis sábados

Ezequiel (44, 23-24)

A mediados del siglo XIX la debilidad del Estado nacional favoreció la formación y continuidad de poderes regionales en las provincias del país. Los especialistas que han tratado este tema destacan el hecho de que los grupos dominantes regionales velaron por sus intereses a través de un constante juego de alianzas y adepciones ideológicas, con las fuerzas políticas que se imponían en el gobierno de la naciente república. Esta interacción de fuerzas tuvo mayor estabilidad durante el porfiriato gracias a una hábil centralización política que combinó el clientelismo regional con la táctica de "divide y vencerás".[1]

Pero este juego común con el poder central no implicó que en el interior de cada región se siguiera el mismo camino en la construcción de hegemonías. Como bien lo señala Claudio Lomnitz, la dialéctica entre hegemonía y relaciones de poder se observa a través de dos procesos: la apropiación de las culturas locales y su resignificación, y la creación de formas y marcos de interacción específicas entre grupos locales.[2]

1. Thomas Benjamin, *Chiapas. Tierra rica, pueblo pobre. Historia política y social* (1989:66).
2. Claudio Lomnitz Adler, *Las salidas del laberinto* (1995: 45).

El camino que siguieron a mediados del siglo XIX los hacendados, comerciantes y clérigos prominentes de Zamora para consolidar un dominio regional fue su adhesión a las fuerzas políticas conservadoras[3] que a principios de la década de los sesenta controlaban el escenario político del país en la coyuntura de la guerra de reforma.

La religión católica fue en este caso el marco de interacción política y cultural entre los grupos locales de la micro región zamorana. No pudo suceder de otra manera en una sociedad donde "prácticamente todas las familias tenían como parientes cercanos a sacerdotes o religiosas".[4] En esta coyuntura es donde se ubica el punto de partida del catolicismo patriarcal.

La leyenda de los "patriarcas católicos" inicia con el protagonismo político de diferentes personajes de la jerarquía michoacana como Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, Clemente de Jesús Munguía y José Antonio de la Peña y Navarro. Los tres prelados tuvieron en común haber nacido en alguno de los poblados del Distrito de Zamora, su formación en el seminario de Morelia, su destacada participación como ideólogos y dirigentes eclesiásticos de las fuerzas conservadoras, su destierro del país por estar involucrados en situaciones que atentaron contra la república, y finalmente, su trabajo en equipo para fundar la diócesis de Zamora.[5]

Desde 1856 el clero desempeñó un papel activo para impugnar el proyecto de la constitución liberal elaborado por el Congreso. No era

3. Por "fuerzas políticas conservadoras" nos referimos al *club político* que a mediados del siglo XIX compartía el siguiente ideario expresado por Lucas Alamán, uno de sus más connotados ideólogos: 1o. "Conservar la religión católica [...] sostener el culto con esplendor [...] impedir por la autoridad pública la circulación de obras impías e inmorales"; 2o. "Que el gobierno esté sujeto a principios y responsabilidades que eviten los abusos"; 3o. "Estamos decididos contra el régimen federal, contra el sistema representativo por el orden de elecciones [...] y contra todo lo que se llama elección popular"; 4o. "Necesidad de una nueva división territorial que no confunda la actual forma de Estados y facilite la buena administración"; 5o. "No queremos más Congresos, sólo algunos consejeros planificadores"; 6o "Perdidos somos sin remedio si la Europa no viene pronto en nuestro auxilio"; Luis González y G., "La era de Juárez" (1972: 22-23).

4. Gustavo Verduzco, *Una ciudad agrícola: Zamora* (1992: 63); Jesús Tapia, *Campo religioso y evolución política en el Bajío zamorano* (1986: 254 a 261); *cf.* en el libro de Tapia antes citado, las genealogías de las familias García, Jiménez, Igartúa, Méndez, Padilla y Plancarte.

5. Álvaro Ochoa, *Repertorio michoacano. 1889-1926* (1995: 205); Carlos García M., "Guerra y sociedad en Michoacán durante la ocupación militar franco belga y el imperio de Maximiliano (1863-1867)" (1989: 68).

para menos si se toma en cuenta que desde la Constitución de 1824 se había aceptado que la religión católica fuera oficial en México.[6]

De Morelia y Zamora hubo grupos de ciudadanos instruidos por los sacerdotes para denunciar ante el Congreso de la Unión las amenazas que la Constitución dirigía a la libertad de cultos y tolerancia religiosa.[7] Con la promulgación de la Constitución de 1857 la jerarquía se pronunció en abierta rebeldía. El obispo de Michoacán Clemente de Jesús Munguía expidió un decreto donde declaró ilícito que los católicos juraran obediencia a la Constitución, amenazando con la excomunión a quienes lo hicieran.[8]

Labastida y Dávalos siendo obispo de Puebla fue desterrado del país por oponerse a la confiscación de bienes eclesiásticos por parte del gobierno, para castigar la participación del clero poblano en la sublevación que al grito de "religión y fueros" encabezó Haro y Tamariz en 1855.[9] Durante su destierro en Roma fue ministro plenipotenciario del gobierno conservador en México de 1859 a 1860 y después realizó una actividad diplomática en favor del proyecto monárquico e intervención de potencias europeas.[10] Una actividad similar, en favor del intervencionismo en México, desempeñó José Antonio de la Peña durante su destierro en Roma.

Los tres jerarcas gestaron ante el Papa Pío IX la creación de la diócesis de Zamora como parte de un proyecto eclesiástico que detuviera el avance de los liberales en territorios defendidos por los conservadores. En 1862 se expidió la bula que creaba la diócesis y se nombró como primer obispo de ella a José Antonio de la Peña, quien fuera en ese momento obispo auxiliar de Munguía.

En 1863 el obispo de la Peña tomó posesión de la diócesis y en diciembre de ese año la ciudad de Zamora fue ocupada por la guarnición

6. Charles Hale, *El liberalismo en la época de Mora* (1982: 129).
7. Gerardo Sánchez, "Desamortización y secularización en Michoacán durante la reforma liberal. 1856-1863" (1989: 53).
8. Clemente de Jesús Munguía, *En defensa de la soberanía, derechos y libertades de la Iglesia (1857)* (1973).
9. Lilia Díaz, "El liberalismo militante" (1977: 104).
10. García, *op. cit.* (1989: 68).

franco belga al mando del general Félix Donay. Los habitantes de Zamora se felicitaron públicamente de abandonar su situación republicana y convertirse en súbditos de un gobierno monárquico: "No escasearon los vivas a 'los restauradores de la religión'".[11]

Pronto los conservadores se toparon con las medidas liberales del gobierno interventor que afectaba los intereses de la Iglesia en México. El nuncio apostólico, acompañado de Munguía como arzobispo de Michoacán y Labastida como arzobispo de México, fracasaron en su intento de convencer al emperador Maximiliano de anular todas las Leyes de Reforma, establecer la religión católica con exclusión de cualquiera otra como base, la completa libertad de los obispos en el ejercicio de sus funciones y otras peticiones similares.[12]

La respuesta del emperador fue contraria a los intereses de la jerarquía y ello significó un completo rompimiento con el nuncio y el clero del país. En fidelidad a la política de la Santa Sede los arzobispos de Michoacán y México desaprobaron públicamente las medidas del emperador y ello les valió su renuncia como regentes del imperio, así como su salida del país.

Solamente el obispo de la Peña sobrevivió a los embates del imperio hasta su derrota por el ejército liberal en 1867, y después con su adaptación al régimen de la república restaurada: "prefirió ganar terreno en otros campos que no readquirir el perdido en la política".[13]

Entre 1864-1877 estableció su curia y el cabildo diocesano; a pesar de su precaria salud, realizó una visita pastoral en toda la diócesis para reconocer a las parroquias. Dejó preparado el camino para que su sucesor José María Cázares y Martínez realizara un proyecto pastoral y administrativo que determinaría la evolución social y cultural de la sociedad zamorana y el territorio bajo su influencia.

11. Eduardo Ruiz, *Historia de la guerra de intervención en Michoacán* (1969: 49).
12. Díaz, *op. cit.* (1977: 143-144).
13. Luis González y G., *Zamora* (1984: 110).

LOS EQUIPAMIENTOS DEL DOMINIO ECLESIÁSTICO

La diócesis de Zamora fue creada por el Papa Pío IX el 26 de enero de 1862. La nueva administración eclesiástica fue parte de la gran diócesis de Michoacán (una de las cinco primeras diócesis del siglo XVI), la cual fue desmembrada para erigir las diócesis de León, Querétaro y Zamora.[14] En 1862 se fundaron también las de Chilapa, Tulancingo, Veracruz y Zacatecas; las de Michoacán y Guadalajara subieron al rango de arquidiócesis en 1863.[15]

Es notable que durante el pontificado de Pío IX (1846-1878) se erigieran 10 de las 14 diócesis existentes durante el siglo XIX (cinco más que las habidas en el siglo XVIII). Este proceso de fundación puede considerarse como parte de un interés del Papa por extender en el "nuevo mundo" la influencia del estado pontificio que en Europa era atacado por los gobiernos liberales. Dentro del régimen jurídico eclesiástico la creación de la diócesis de Zamora implicó independencia de otros lazos nacionales para rendirle cuentas sólo a Roma.

> Se trataba de imponer un gobierno diocesano con un cabildo constituido por miembros de la clerecía zamorana, es decir, que las decisiones que afectarían a clero y feligreses ya no provendrían de la distinta y lejana Morelia. Por el lado económico, significaba libertad en la administración y uso de los recursos conseguidos a través de la recepción de donativos, primicias, diezmos y depósitos.[16]

Hasta 1913, con la creación de la diócesis de Tacámbaro, la de Zamora ocupó casi las tres cuartas partes del estado de Michoacán con 36 parroquias.[17] En tan amplio territorio, heterogéneo en su geografía y

14. Francisco Valencia, *El seminario de Zamora* (1977: 13). La diócesis de Michoacán durante los siglos XVI, XVII y XVIII abarcó un área extensa, a saber: los estados actuales de Michoacán y Colima; casi todo el estado de Guanajuato y Xichú, dos cantones del estado de Jalisco (Zapotlán y La Barca), tres distritos del estado de Guerrero, casi todo el estado de San Luis Potosí, y partes de Tamaulipas, Jaumave, Palmillas, Real de los Infantes y Tula. Juan B. Buitrón, *El Seminario de Michoacán* (1940: 4).
15. Alicia Puente L., *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México* (1993:251).
16. Verduzco, *op. cit.* (1992: 60).
17. Las parroquias originales fueron: Ixtlán, Sahuayo, Jiquilpan, Jacona, Zamora, Tlazazalca, Tangancícuaro, Purépero, Chilchota, Tarecuato, Cotija, Patambam, Tingüindín, Charapan, Nahuatzen, Paracho, Pichátaro, Tingambato, Capacuaro, Zirosto, Peribán, Parangaricutiro, Uruapan, Tancítaro,

mosaicos étnicos culturales, fue difícil mantener un control pastoral y administrativo del clero rural y de sus feligreses en una época donde los caminos continuaban siendo insuficientes e inseguros. La manera en que la jerarquía zamorana (obispo y cabildo) enfrentó esta situación fue estableciendo un gobierno eclesiástico fuerte en la ciudad de Zamora, para convertirlo en el centro rector del proyecto restaurador de la civilización cristiana con la intención de extenderlo al resto de la diócesis.

El término "restauración" no significó en este caso una vuelta al pasado, debido a que las condiciones imperantes no permitían la construcción de hegemonía eclesiástica por la conquista del poder político. Así lo comprendieron los prelados zamoranos y por ello su proyecto restaurador se orientó a la búsqueda de un nuevo equilibrio social y religioso en lo que problematizaron como una indiscriminada apertura al mundo.

Esta perspectiva recuperó los principios de la doctrina integrista del Papa Pío IX pero sin el tono radical de condena al mundo secular contenida en el *Syllabus*. El catolicismo patriarcal en Zamora mantuvo fielmente la concepción de Iglesia como "sociedad perfecta": modelo global y unitario del mundo, reafirmado por la integridad doctrinal del catolicismo; sistema de vida y de pensamiento aplicable a todas las necesidades de la sociedad, fuera del cual no existen modelos alternativos de moral, sociedad, justicia y orden.[18]

Sin este contexto ideológico es difícil comprender las formas que adoptó el proyecto restaurador emprendido por los dos obispos de la época levítica: José A. de la Peña (1864-1877) y José Ma. Cázares (1878-1909). Cabe observar que esta ideología común no se tradujo de la misma manera en las obras y hechos de los jerarcas, como tampoco en su aceptación y legitimación por parte del clero y los feligreses.

Taretan, Tepalcatepec, Amatlán, Nuevo Urecho, Apatzingán, Pinzándaro, La Huacana, Coalcomán, Aguililla, Coahuayana, Maquili, Pómaro. En julio de 1913, Pío X decretó la formación de una nueva diócesis que se desprendió del territorio de Zamora: la de Tacámbaro; de Zamora se segregaron las últimas 11 parroquias del listado anterior. Álvaro Ochoa, "Los religioneros michoacanos" (1981:241); Arturo Rodríguez Z., *Zamora. Ensayo histórico y repertorio documental* (1952: 334).

18. Miguel J. Hernández, "El catolicismo integrista en la sociedad zamorana: ¿hacia un nuevo tipo de corporativismo?" (1993: 92).

Lo compartido en estos dos gobiernos episcopales fue su carácter *levítico*, esto es la reafirmación de la infalibilidad del clero secular para planear y dirigir los asuntos relacionados con las prácticas religiosas y aquellos "asuntos" de carácter moral que el católico debía discernir en su actuar social y cívico dentro de la nueva realidad secular.

No obstante lo anterior, hubo tensiones y oposiciones entre el clero con respecto a las estrategias para coordinar los intereses de los grupos eclesiásticos locales en un proyecto común. Debido a la rígida estructura jerárquica lo anterior era insoluble si no se construía dicho proyecto a partir del consenso o la negociación. Las profundas diferencias sociales y económicas entre el clero repercutieron en la formación de una elite (emparentada con los grupos sociales dominantes) que convirtió en un recurso estratégico sus conocimientos, fortunas personales y posición estamental en la estructura eclesiástica para imponer a la amplia base del clero rural la realización del proyecto restaurador.

Los trabajos de corte histórico que estudian el período y la región sostienen la existencia de una elite social formada por los ricos agricultores y comerciantes residentes en Zamora. De ello se ha deducido su fuerza para imponer sus proyectos económicos y políticos en el territorio del Bajío zamorano. Aunque la mayor parte de estos trabajos se apoyan en fuentes secundarias (principalmente en monografías microhistóricas de sacerdotes y cronistas laicos oriundos de la región) las recientes aportaciones de historiadores que han trabajado archivos de Protocolos Notariales, Juzgados, Municipios y Cabildos catedralicios de Morelia y Zamora,[19] parecen confirmar la existencia de complejas redes familiares que tuvieron un amplio control de propiedades urbanas y rurales, así como del importante papel que desempeñó el clero como fuente de crédito hipotecario.

Pero sigue siendo una cuestión a resolver hasta qué punto la elite residente en Zamora fue suficientemente poderosa para imponer un proyecto de región a otras poblaciones similares como Sahuayo, La

19. Comunicaciones personales del maestro Cayetano Reyes G., coordinador del proyecto del Archivo de Protocolos Notariales en Zamora en el siglo XIX; del doctor Óscar Mazín, coordinador del proyecto de Cabildos en la catedral de Morelia. Cayetano Reyes, "Monopolio y circulación de la propiedad de la tierra en Zamora, Mich., siglos XVI-XIX" (1992: 133-165).

Piedad y Uruapan; posiblemente se trataba de un grupo con un margen limitado de dominio territorial que se creyó capaz de extender sus intereses a otros espacios.

Ejemplo de ello fue la iniciativa de "notables familias zamoranas" –grupo compuesto por hacendados, comerciantes, notarios y profesores–,[20] para gestionar la separación de una parte del estado de Michoacán y formar un nuevo estado cuya capital sería Zamora. La geografía de la nueva entidad comprendería todo el occidente de Michoacán, del Lerma al Pacífico, incluido Colima al suroeste y Ario de Rosales al sureste: el original territorio de la diócesis de Zamora.

La coincidencia no era gratuita si se toma en cuenta que la gestión de este "proyecto" la hizo el propio obispo Pelagio Antonio de Labastida desde 1846, en su carácter de diputado de la junta gubernamental de Michoacán.[21] Encabezados por el grupo zamorano, las actas de adhesión de los municipios involucrados fueron presentadas al Congreso de la Unión en 1889 pero el presidente Díaz se negó a resolver en favor de los separatistas.[22]

Para evitar conflictos con los hacendados el presidente Díaz mandó a Zamora un regimiento de zapadores para cambiar el cauce del río Duero y de esta manera beneficiar a los ciudadanos de Zamora librándolos de las inundaciones y a los agricultores con la construcción de un sistema de riego.[23]

La Iglesia por su parte ya había obtenido la delimitación de un territorio propio, faltaba establecer en él los signos de su dominio. Sin abandonar la visión etnocentrista de los zamoranos, los tres obispos de la época levítica edificaron una Iglesia institucional y de piedra. El obispo de la Peña, como artífice de la diócesis, solamente fundó las instituciones básicas: cabildo y seminario; fue en el período de Cázares y en el de Núñez donde las instituciones se multiplicaron junto con los edificios que las albergaban.

20. Ochoa, *op. cit.* (1995: 334).
21. Rodríguez Z., *op. cit.* (1952: 735 ss.).
22. Llama la atención esta decisión del presidente Díaz en contra de los separatistas, si se toma en cuenta que en Jalisco y Nayarit, situaciones similares fueron resueltas a favor.
23. Verduzco, *op. cit.* (1992: 66).

Las huellas visibles del proyecto restaurador se hallan en el paisaje urbano de Zamora, en el trazo espacial de lo que el obispo Cázares imaginó como la "ciudad episcopal".[24] Inspirado en las ciudades catedralicias medievales de Europa, en donde la organización del espacio urbano representaba los órdenes sociales (rey, obispo, clero, nobleza y pueblo), Cázares recuperó solamente aquello que destacaba el poder simbólico de la Iglesia.

Hasta antes de 1862 Zamora conservó su trazo original de villa de españoles que de acuerdo a las *Ordenanzas Reales* de la Corona española, la repartición de plazas, calles y solares debían iniciarse desde la plaza mayor: "sacando las calles a las puertas y caminos principales, y dejando suficiente espacio libre para que aun cuando crezca la ciudad pueda extenderse siempre en forma simétrica".[25]

El inventario de edificios eclesiásticos en ese año fue el de la iglesia Catedral en la plaza principal (sin concluir en su construcción al crearse la diócesis), el convento y templo de San Francisco (destruido por un incendio en 1863), los templos: El Calvario, Los Dolores y La Purísima.

El obispo Cázares se dio a la tarea de fundar hospitales, congregaciones religiosas femeninas, asilos y escuelas católicas; edificando al parejo las sedes de las instituciones eclesiales: el seminario mayor, cuatro templos de arquitectura neogótica, conventos y la nueva catedral, esta última representativa del centro gravitacional de la diócesis.

> El gran proyecto de Cázares, que iba a materializar su idea de ciudad episcopal, habría de quedar inconcluso: la nueva catedral que comenzó a construirse el 2 de febrero de 1898. El sitio elegido para su ubicación no era producto de la casualidad, pues las expectativas de crecimiento de la ciudad apuntaban hacia el oriente, dejando libre el valle y las tierras de cultivo. Este diseño urbano, de concretarse hubiera convertido a la nueva catedral en el nuevo centro de la ciudad. Lo interesante es ver que el poder político, ubicado sobre la plaza principal, según la traza tradicional, hubiera tenido que subordinarse espacialmente a la iglesia y seguramente construir un nuevo palacio municipal que reemplazara al que inauguraron en 1878.[26]

24. Nelly Sigaut, *Catálogo del patrimonio arquitectónico del Bajío zamorano. Primera parte: la ciudad de Zamora* (1991: 29).
25. *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias. 1681*. Tomo II (1987: libro IV, título VII).
26. Sigaut, *op. cit.* (1991: 69).

De haberse concluido la construcción de la catedral nueva[27] hubiera sido un monumento imponente en el paisaje urbano de una ciudad con alrededor de 15 mil habitantes, casas de adobe de una planta y pocas construcciones con más de tres pisos. Aún así el conjunto de edificios eclesiásticos lograron expresar materialmente la perspectiva personal del obispo Cázares sobre la autosuficiencia de la Iglesia zamorana y no tanto la visión cosmopolita que algunos autores le atribuyen.

> El Sr. Cázares, fuera de cuando acompañó al arzobispo Arciga de Morelia, en 1869, al concilio Vaticano I, nunca volvió a Europa ni siquiera a hacer la visita *ad limina*. Me da la impresión de que era uno de aquellos nacionalistas que creían que México era lo mejor, y estaba lo mejor y por tanto no había que ir a aprender nada por allá. Dudo que haya leído la prensa y que haya estado al corriente del movimiento de las ideas y del mundo.[28]

Esta autosuficiencia y control personal de los procesos de restauración fue el punto de tensión que provocó imposiciones o enfrentamientos del obispo Cázares y sus allegados con otros clérigos que sostuvieron la perspectiva alternativa de construir una Iglesia diocesana, abierta a las tendencias renovadoras provenientes de Europa. Dos ejemplos de lo anterior que ilustran el comportamiento del catolicismo patriarcal, son la pastoral educativa destinada a la formación de sacerdotes y las tensiones del obispo Cázares con algunos de sus párrocos.

LA PASTORAL EDUCATIVA DEL OBISPO CÁZARES

Los testigos y cronistas de la historia eclesiástica local coinciden en mostrar un perfil riguroso y consecuente de la pastoral del obispo Cázares. Agustín Magaña lo describe como "un obispo de a caballo" por sus infatigables recorridos y prolongadas estancias en las parroquias

27. De acuerdo con las escalas de los croquis reproducidos en Sigaut, *loc. cit.*, y las de los arquitectos Guzmán y López (exhibidos en el museo del nuevo santuario Guadalupano en 1994) se calcula que la catedral sería construida en un espacio de aproximadamente 60 mts de largo por 40 mts de ancho, sin contar la imponente altura de 30 mts hasta la cúpula, más las torres de 20 mts asentadas sobre la mole.
28. Agustín Magaña, *La diócesis de Zamora. Memorias* (1983:50).

para atender personalmente las necesidades espirituales de feligreses y sacerdotes.[29]

No cabe duda que el obispo conoció muy bien los rincones de la diócesis y quizá por ello haya puesto tanta atención en la fundación de instituciones que auxiliarían en la educación cristiana y evangelizadora, empezando por el seminario y continuando con los asilos o escuelas católicas rurales.

Desde 1837 funcionó en Zamora el colegio de San Luis Gonzaga, institución auxiliar en la formación de vocaciones para el seminario de Morelia. De acuerdo con algunas nóminas de esos años[30] la educación impartida estuvo dirigida a los jóvenes de familias pobres con interés por los ministerios eclesiásticos.[31]

Al tomar posesión del obispado José Antonio de la Peña, el colegio de San Luis se constituyó en el seminario de Zamora. Fue el único centro de educación media y superior del noroeste michoacano, en él se impartieron cátedras de filosofía, teología, derecho canónico y civil; los estudios de leyes del seminario fueron reconocidos por el gobierno civil. A fines del siglo XIX su biblioteca reunió alrededor de 5 324 volúmenes.

En 1884 se terminó la construcción del edificio del seminario con tres patios, dos pisos con arquería de cantera y dos capillas. En él se registraron ese año 100 alumnos internos, 300 externos y 12 catedráticos. La diferenciación social en el interior del seminario se podía apreciar por las categorías de alumnos:

> Había alumnos internos y externos; [...] Existían celadores generales tanto de externos como de internos. Se conseguían "becas de oposición" y "becas de gracia", o eran pensionistas "capeños", por la capa que llevaban, los cuales comían en segunda mesa lo que quedaba y desempeñaban los oficios de casa.[32]

29. *Ibid.*: 77-78. Otra fuente biográfica importante del obispo Cázares que fue consultada es la de Ana Teresa Hernández, *Cázares y Martínez. Pastor y apóstol* (1992).
30. Valencia, *op. cit.* (1977: 18). En la relación de nóminas reproducidas por Valencia figuran como estudiantes José Ma. Cázares en 1849 y Dolores Méndez (ministro del supremo Tribunal de Michoacán bajo el II Imperio).
31. "El Concilio de Trento en su sesión XXIII capítulo 18 (15 de julio de 1563) decretó el establecimiento de seminarios de todo el mundo católico, en las capitales de las Diócesis o de las Provincias Eclesiásticas, para que en ellas fueran educados los niños que dieran alguna esperanza de dedicarse más tarde a los ministerios eclesiásticos; y que fueran elegidos como alumnos los hijos de los pobres pero sin excluir a los ricos que también quisieran estudiar"; Buitrón, *op. cit.* (1940: 3-4).
32. *Ibid.*: 26.

La imagen sólida de la educación en el seminario tuvo varias fisuras en su programa académico. Una de ellas fue que gran parte de los profesores que impartían clases fueron asignados a la cátedra no por su especialización académica sino por su antigüedad y posición de autoridad en la institución.[33] La actitud inflexible del obispo para enviar estudiantes al Colegio Pío Latino en Roma o a cualquier parte de Europa frenó por mucho tiempo la renovación intelectual de los sacerdotes zamoranos. Si a esto añadimos la antipatía de Cázares para aceptar en la diócesis órdenes del clero regular que en otros lados enriquecían la formación educativa, se entenderá la situación específica del parroquialismo en Zamora.

Para contar con una clientela proveedora de vocaciones se fundaron colegios auxiliares en las parroquias de Sahuayo, Cotija, Purépero, Cojumatlán, Uruapan y Yurécuaro. De las dos primeras poblaciones provinieron la mayoría de los futuros sacerdotes; se trataba de la población de internos, hijos de familias acomodadas con rasgos mestizos: "Lo más de los seminaristas y del clero eran blancos. Los prietos o morenos no eran tantos".[34]

En sus visitas pastorales el obispo se percató de la gran cantidad de población indígena que no hablaba castellano. Su posición al respecto no fue formar sacerdotes que evangelizaran en tarasco sino que los indígenas aprendieran castellano. Tuvo especiales reservas para aceptar seminaristas indígenas.

Como parte de la pastoral educativa las escuelas católicas a cargo de las parroquias rurales tuvieron una importancia notable.

> No olvidemos que en ese tiempo, la situación educativa en el país y particularmente en Michoacán era deplorable. Para ese mismo año de 1877 había apenas 12 escuelas primarias pagadas por el estado en todo el distrito de Zamora (cuatro en la ciudad de Zamora) y 17 escuelas privadas (siete en Zamora). [...] En los hechos las escuelas privadas de los pueblos eran iniciativa de la iglesia para el reclutamiento del seminario de Zamora. Tenemos así, que la iglesia tenía 59% de las primarias del distrito y 100% de las escuelas secundarias.[35]

33. Magaña, *op. cit.* (1983: 53-54).
34. *Ibid.*: 49.
35. Verduzco, *op. cit.* (1992: 60).

En 1884 el obispo Cázares promovió la fundación de la congregación religiosa femenina Hermanas de los Pobres y Siervas del Sagrado Corazón (HPSSC) con la finalidad de apoyar la pastoral educativa dirigida principalmente a la población con menos recursos espirituales y materiales.[36] A finales del siglo XIX las HPSSC auxiliaron en las escuelas parroquiales o *Asilos* (como los llamó el obispo Cázares) a invitación de los sacerdotes residentes; no faltó la fundación de escuelas a cargo de la congregación en varios pueblos del Bajío zamorano, donde las religiosas "enseñaban lectura, escritura, nociones de gramática y aritmética, catecismo del padre Ripalda e historia religiosa de Fleury. A las niñas se les daban cursos suplementarios de labores domésticas".[37]

Sobre esta época existe poca información acerca de los laicos. Los cronistas los describen siempre como fieles súbditos del obispo y obedientes a la guía moral de los sacerdotes. Lo cierto es que Cázares instituyó las prácticas piadosas como una manera de integrar al laico en una rígida disciplina moral ejercida en la devoción y la conducta de su vida cotidiana.

Un ejemplo de ello fue la construcción de una capilla para la devoción mariana y la formación de la Congregación Guadalupana. La capilla, anexa al templo de San Francisco, situada a una corta distancia de la nueva catedral y la plaza principal, fue centro de reunión de los congregantes Guadalupanos cuyo deber era imitar en todas sus virtudes a la Patrona "con una conducta pura e irreprensible".[38] En el rito de admisión a la congregación el nuevo miembro tenía que hacer un juramento ante la Virgen.

> Particularmente os prometo no alistarme, ni tomar parte en ninguna asociación que tenga leyes o reglamentos obligatorios de secreto, respecto de nuestra Santa Madre Iglesia o del Estado, bajo pretexto de literatura, comercio, de política de socorro mutuos sin consulta de mi señor Párroco de un prudente confesor.[39]

36. HPSSC, *Ideario* (1984: 4).
37. Luis González y G., *Pueblo en vilo* (1968: 151).
38. Rodríguez Z., *op. cit.* (1952: 792).
39. *Loc. cit.*

LOS PATRIARCAS DE PUEBLO

El historiador Luis González y González ha documentado en diferentes trabajos la importancia del clero rural en la segunda mitad del siglo XIX. El cura de pueblo formó parte del complejo mosaico de clases sociales identificadas por sus quehaceres campiranos.[40] Entre latifundistas, labriegos, artesanos, gañanes, vaqueros, campistas, rancheros, peones y bandidos, el cura tenía un carisma social y espiritual como último eslabón de la cadena jerárquica, sin importar su procedencia del medio popular en que ejercía su ministerio.

Es difícil evidenciar con documentos si las tensiones entre jerarquía y clero rural tuvieron un trasfondo de desigualdad social, pero no es arriesgada esta hipótesis si tomamos en cuenta los hondos contrastes sociales entre el clero. De acuerdo con el *Derecho Canónico* vigente cuando se fundó la diócesis los diezmos y las oblaciones voluntarias de los fieles se distribuían en cuatro partes iguales: para el seminario, la beneficencia, el cabildo y el obispo.[41] El obispo Cázares fue especialmente "duro" en la aplicación de la ley de los diezmos exigiendo 10% de lo cosechado.[42] Los otros curas, que eran la mayoría, vivían de su "derecho de estola" y los vicarios de "raquíticas mesadas".

> Había un mal, cuando se ordenaba algún sacerdote de familia pobre, se le cargaban papás y hermanos a que los mantuviera: y el infeliz vivía en la pura miseria; y, como no podía pagar la renta de la casa, había pueblos donde no querían rentarles donde vivieran. Eran aquellos unos tiempos de miserable sueldo, de ninguna iniciativa. Sumidos los padres en pueblitos iguales a donde nacieron, sin viajar ni dentro de México, ya no digamos a los E. U. por ejemplo.[43]

Hubo un sector "medio" de sacerdotes que debido a herencias y fortunas familiares lograron una posición acomodada. La mayoría de ellos podía aspirar a una canongía o cátedra en el seminario. A este

40. Luis González y G.: "La escala social: Los campesinos" (1985: 329-368), y "Un cura de pueblo" (1995: 165-182).
41. Magaña, *op. cit.* (1983: 32).
42. Aureliano Tapia, *José Antonio Plancarte y Labastida. Profeta y mártir* (1973: 262- 263).
43. Magaña, *op. cit.* (1983: 98).

grupo pertenecieron los párrocos de pueblos importantes, propietarios de fincas urbanas y rústicas, con responsabilidad para recuperar y administrar las hipotecas de los bienes eclesiásticos desamortizados por las Leyes de Reforma;[44] otra variante fueron los que atendían las capillas de los hacendados a cambio de un sueldo y, en algunos casos, la administración de las "capellanías" de la familia a la que prestaban sus servicios ministeriales.[45]

Lo único parejo para todos los sacerdotes fue su potestad levítica, el privilegio legitimado por la costumbre para seguir ejerciendo su fuero eclesiástico en la conciencia y vida comunitaria de los feligreses. Como en Zamora, sucedió en los pueblos y rancherías que los sacerdotes encabezaron la construcción de templos y escuelas católicas para afianzar la obra pastoral del obispo; algunos se atrevieron a continuar el proyecto civilizatorio de la Iglesia en las apartadas serranías, animando la fundación de rancherías, la construcción de caminos, obras públicas para beneficio de la población y la agricultura.[46]

Los relatos de microhistoriadores locales tienen en consideración la figura patriarcal del "señor cura" que estaba presente en la vida pública y privada de la población. La iniciativa de estos prelados fue en varios casos motivo de fuertes sanciones por parte del obispo.

Desde los tiempos de José A. de la Peña se notó la dificultad de que párrocos y feligreses acataran la posición "prudente" del obispo con las autoridades de la república. En 1874 estalló en la tierra caliente de Michoacán el conflicto de los "religioneros", nombre adoptado por peones, ex soldados, comuneros, arrieros y bandoleros levantados en armas contra el gobierno de Lerdo por imponer, como en 1856, el juramento de respeto absoluto a la nueva Constitución y Leyes de Reforma.[47] El conflicto rebasó a Michoacán para extenderse a Jalisco y Guanajuato.

44. Jan Bazant, "Desamortización y nacionalización de los bienes de la Iglesia" (1972: 193-194).
45. *Cf.* Heriberto Moreno, *Guaracha. Tiempos viejos, tiempos nuevos* (1980: 159); Miguel J. Hernández, *La comunidad autoritaria* (1990: 149).
46. Esteban Barragán, *Más allá de los caminos. Los rancheros del Potrero de Herrera* (1990: 102 ss.).
47. Ochoa, *op. cit.* (1981: 240).

> La guerra, en estas condiciones, guerra popular, no podía ser sino una guerra de guerrillas, sin plan de conjunto, ni plan particular, agrupándose o dividiéndose las partidas al azar de los accidentes del terreno y según las posibilidades militares y económicas. Se desbandaban para dedicarse a las labores del campo, la siembra y la cosecha. Se volvían a agrupar para tomar una ciudad, y se diseminaban ante las columnas federales; se enterraban las armas y se desensillaban los caballos en espera de un momento más favorable.[48]

En 1876 el movimiento popular religioso culminó con el fusilamiento o asesinato de varios jefes rebeldes y un ambiente favorable para que el general Porfirio Díaz derribara, después de varios intentos infructuosos, al presidente Lerdo de Tejada. Con Díaz en el poder se estableció una alianza con la Iglesia y el movimiento religionero no tuvo razón de ser.[49]

Cázares teniendo en cuenta este conflicto gobernó con mano dura la diócesis para evitar cualquier indisciplina de sus sacerdotes. Además de sus constantes visitas pastorales en las que se acompañaba de sacerdotes recién ordenados, frecuentemente removía a los párrocos; en no pocas ocasiones el motivo fue el castigo, especialmente cuando la remoción era a una parroquia rural lejana de Zamora.[50]

Lo anterior fueron problemas menores de disciplina que no desafiaban la autoridad del obispo y su estilo personal para gobernar la diócesis. Quizá por ello el conflicto más sonado (pero curiosamente el más difícil de documentar oficialmente por la inaccesibilidad a los expedientes, incluso para miembros del clero) fue el que sostuvo con José Antonio Plancarte y Labastida, cuando fue párroco de Jacona (1867-1882).

El trasfondo de este conflicto fue el enfrentamiento entre dos posiciones que sin cuestionar la visión integrista de la Iglesia ni su potestad levítica, proyectaban diferentes formas de restaurar la hegemonía de la Iglesia en la región. Cázares mantuvo la posición intransigente del integrismo católico, encerrado en sí mismo, temeroso de cualquier influencia externa que abriera el camino a la modernidad, tan fuerte-

48. Jean Meyer, *La cristiada. 2- El conflicto entre la Iglesia y el Estado. 1926-1929* (1974: 40).
49. *Ibid.*: 43.
50. Magaña, *op. cit.* (1983: 92-93).

mente condenada por Pío IX. Plancarte, por el contrario, representaba a la generación de los nuevos prelados educados en el extranjero, con una visión cosmopolita para comprender cuáles eran los desafíos que enfrentaba la Iglesia ante la modernidad, con iniciativa para ensayar otra estrategia que adecuara los principios de la doctrina cristiana a las circunstancias cambiantes.

La biografía personal de ambos personajes contrasta también por las vicisitudes de clase que tuvo cada uno en su carrera eclesiástica. Cázares nació en La Piedad en 1832, hizo sus estudios preparatorios en Morelia y se recibió de abogado en el colegio de San Ildefonso. Ejerció la abogacía y su simpatía por las ideas conservadoras en Michoacán hasta la edad de 40 años, que fue cuando el arzobispo Árciga lo invitó a profesar la carrera eclesiástica. Cázares estudió en el seminario de Morelia donde se ordenó y ocupó puestos importantes como rector del seminario, juez de testamentos y canónigo de Morelia.[51]

José A. Plancarte nació en la ciudad de México en 1840 cuando sus padres, originarios de Zamora, realizaban un viaje a la capital. El árbol genealógico de la familia Plancarte tiene una impresionante cantidad de personajes vinculados a la Iglesia, así como de hacendados y comerciantes. Entre ellos destaca Pelagio Antonio de Labastida quién influyó en la formación y carrera eclesiástica de José Antonio. Durante el destierro del obispo de Puebla, el señor Plancarte fue enviado con él a Europa para estudiar primero en el colegio católico de Santa María de Oscott (Birmingham, Inglaterra) donde fue rector el cardenal Wiseman. Posteriormente decidió su vocación sacerdotal y realizó sus estudios en el colegio Pío Latino donde se ordenó en 1865.[52]

En esos años Plancarte tuvo acceso al círculo de prelados y obispos mexicanos desterrados que rodeaban al papa Pío IX, por quien tuvo una fuerte admiración. Después de un viaje por Tierra Santa, regresó a Zamora para prestar sus servicios al obispo de la Peña. En 1867 fue nombrado párroco de Jacona.

51. Rodríguez Z., *op. cit.* (1952: 258).
52. Aureliano Tapia, *op. cit.* (1973: 47 ss.).

El nuevo párroco introdujo varias innovaciones en su trabajo pastoral por las que obtuvo celosos enemigos entre el clero conservador y las autoridades civiles. De acuerdo con los fragmentos de su diario personal, reproducido por uno de sus biógrafos, Plancarte sintió la responsabilidad de dedicar su apostolado a "la felicidad de este pobre pueblo que tan bien ha acogido mi predicación". Jacona le pareció "un pueblo pequeño, carente de cultura y civilización".[53]

Su primera acción fue suspender "las fiestas pecaminosas del carnaval" (que le valió el sobrenombre popular del "padre matamáscaras") e instaurar en su lugar la disciplina de las prácticas de cuaresma (ejercicios espirituales, confesiones) y el control devocional por Nuestra Señora de la Raíz, cuya imagen era venerada en Jacona desde el siglo XVIII. Ello motivó que el prefecto político de Zamora le impusiera una multa y su encarcelamiento durante dos meses, por haber predicado en la calle y sacado procesiones sin permiso en las celebraciones de Semana Santa.

El interés de Plancarte por combatir lo que consideró manifestaciones idolátricas de los indígenas se extendió a otras poblaciones de la parroquia a donde hizo visitas frecuentes con el obispo de la Peña.

> En la población de Cherán, para corregir los abusos idolatricos de la procesión de Corpus hice que los indígenas trajeran a la sacristía los monstruos que bajo el título de santos adornaban los miles pasos de la procesión [...] apretada la sacristía de aquellas efigies, entré con el Señor Obispo, cual el ama de Don Quijote, e hicimos un escrutinio poco menos que el que sufrió la biblioteca del hidalgo manchego [...][54]

Su actividad más polémica fue la que desarrolló en el terreno educativo. En 1867 fundó el Colegio de la Purísima Concepción para niñas; los proyectos que más lo entusiasmaban eran la creación de un colegio para varones con el sistema educativo de Oscott, y la fundación de una congregación femenina que se dedicara a la educación con métodos pedagógicos europeos. A petición de su tío Pelagio dedicó tiempo a preparar jóvenes aspirantes para enviarlos a estudiar al Colegio Pío Latino con la finalidad de "formar obispos"; entre ellos estuvieron José

53. *Ibid.*: 118.
54. Reproducción facsimilar del diario de José A. Plancarte en *ibid.*: 126.

Mora y del Río (obispo de Tehuantepec y arzobispo de México), Francisco Orozco y Jiménez (obispo de Chiapas y arzobispo de Guadalajara), Juan Herrera y Piña (obispo de Tulancingo y arzobispo de Linares) y Miguel Plancarte Garibay (canónigo de la colegiata del Tepeyac).

En 1877 viajó a Roma para obtener la autorización del Papa sobre la fundación de la congregación religiosa femenina. En su ausencia falleció el obispo de la Peña y a su regreso a Jacona estaba en su lugar el obispo Cázares. Algunos cronistas del clero opinan que la animadversión de Cázares con Plancarte se originó por la oposición del arzobispo Pelagio para que Cázares fuera obispo de Zamora; a pesar de ello el arzobispo de Morelia le confirió el nombramiento.

Las primeras tensiones se suscitaron por las críticas del señor Cázares a las tendencias modernizantes de Plancarte. En 1878 Plancarte había formado un comité para construir el ferrocarril que comunicaría a Jacona y Zamora; su tío, el arzobispo, le regaló siete mil pesos para importar de Inglaterra los primeros rieles. Los ayuntamientos de Jacona y Zamora no simpatizaban con el proyecto, pero el gobierno del Estado lo había aprobado. El obispo Cázares "veía con espanto el tren porque las comunicaciones con México y otras capitales seguramente corromperían su grey".[55] A pesar de su opinión, bendijo el primer tramo.

Cázares reprobó desde un principio las "libertades" y "pedagogías extranjeras" en las escuelas de Jacona, igual que el interés de Plancarte para invitar a sacerdotes extranjeros del clero regular para enseñar en ellas.[56]

La fundación de la Congregación de las Hijas de María Inmaculada, que tanto tiempo y recursos llevó a Plancarte, fue motivo de intrigas por parte de familias de Zamora que pidieron la intervención del obispo para sancionar a Plancarte por secuestrar a sus hijas y desafiar la autoridad paterna. En estas situaciones el obispo no manifestó ninguna solidaridad por el párroco de Jacona. Es posible que la fundación de las HPSSC en 1884 fuera una estrategia del obispo para impulsar una congregación

55. *Ibid.*: 155-156.
56. Los pormenores de estas tensiones son documentadas por Aureliano Tapia en la fuente antes citada, *ibid*: 163-171.

religiosa femenina bajo su estricto control que desplazara la labor de la congregación plancartiana en la diócesis.

El clímax del conflicto entre Cázares y Plancarte sucedió con la remoción del párroco de Jacona en 1882, en su lugar se nombró a su protegido el sacerdote José Mora y del Río quien rechazó el cargo en apoyo a su maestro. Plancarte emigró a la ciudad de México para ocupar el cargo de Abad de Guadalupe. El desenlace, hacia 1896, fue la negativa a su nombramiento como obispo por una serie de acusaciones en su contra que interpuso el obispo Cázares en los tribunales eclesiásticos de Roma y México.[57]

El conflicto de Cázares con Plancarte no se limitó al enfrentamiento personal, en Zamora canónigos y sacerdotes se identificaron con uno u otro de acuerdo a sus intereses y posiciones ideológicas. Esto quedó claro cuando, por motivos de salud del obispo, se nombró en 1899 al señor José de Jesús Fernández como obispo coadjutor.

Desde que tomó el gobierno el coadjutor hizo cambios que no gustaron a Cázares y a sus seguidores: visitó Roma, inició la construcción del palacio episcopal, introdujo reformas en la congregación de las HPSSC, invitó a los jesuitas a establecerse en la vecina población de El Llano, envió estudiantes al Colegio Pío Latino, fundó en la diócesis la congregación esperancista (con la cual no simpatizaba el obispo) y removió a varios párrocos que Cázares tenía bajo su protección.

Se desconocen los medios que permitieron a los sacerdotes descontentos influir para que el coadjutor fuera removido y perdiera su título de obispo de Tloe.[58] Siguiendo el mismo destino que Plancarte, a Fernández se le nombró Abad de Guadalupe en la ciudad de México donde permaneció hasta 1914 y no volvió a tener oportunidad de trabajar en otra diócesis.[59]

57. *Ibid.*: cap. XIII.
58. El título de "obispo de Tloe" fue uno de los muchos nombramientos honoríficos que se dieron a los obispos coadjutores en México, para evitar la rivalidad con los obispos a los que auxiliaban y reconocer de esta manera su importancia jerárquica. La mayor parte de estos nombres se referían a provincias eclesiásticas que los habían sustituido por otros, o bien a diócesis extranjeras ubicadas en territorios donde la Iglesia católica no tenía fuero. Comunicación personal de Carlos Herrejón P., Zamora, Mich., noviembre 1995.
59. Magaña, *op. cit.* (1983: 85).

II
LA ENCRUCIJADA, 1910-1940

Es muy natural que,
cuando se atacan aun las mas elementales
libertades religiosas y cívicas,
los ciudadanos católicos no se restringen
a renunciar a tales libertades

Papa Pío XI[1]

El primer catolicismo social en Zamora

En el último decenio del siglo XIX y primeros 30 años del XX dominaron el escenario eclesiástico nacional otros protagonistas del clero y de los laicos que adecuaron a la circunstancia mexicana el catolicismo social inspirado en la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII, que trata sobre la "cuestión obrera" en Europa.

La encíclica de León XIII fue una aportación importante para la construcción de un proyecto pastoral en el terreno social. A diferencia del *Syllabus* cuyo discurso reactivo se empeñó en demostrar doctrinalmente los errores de la modernidad, en la *Rerum Novarum* se desarrolló un discurso pastoral mediador para la acción social en la realidad secular.

Según los testimonios de los militantes más comprometidos con el catolicismo social en México "la encíclica *Rerum Novarum* no fue inicialmente conocida y apreciada en México y, mucho menos atendidos sus reclamos".[2]

Entre las razones que Manuel Ceballos encuentra para esta desatención por un sector importante de la Iglesia, están que en México el

1. Pío XI, *Carta apostólica al episcopado mexicano sobre la situación religiosa* (1937).
2. Manuel Ceballos, "*Rerum Novarum* en México: de la caída del imperio a la crisis de la cristiada (1891-1929)" (1992: 13).

problema del socialismo no se daba tal como sucedía en Europa; el recelo de la mayor parte del clero a cualquier novedad referida a la modernidad, "así estuviera inspirada en las agrupaciones católicas europeas y viniera recomendada incluso por el mismo Papa"; por último, la situación de "estabilidad" y "prosperidad" que las elites del porfiriato (formadas principalmente por católicos civiles y del clero) consideraban segura, desde su punto de vista claro está, y ante la cual no había "cuestión social u obrera" que resolver.[3]

El proselitismo de varios sacerdotes para introducir en sus diócesis los principios de organización obrera católica que conocieron en Europa fue un factor determinante para la expansión del catolicismo social. En los años críticos del conflicto político de la Iglesia con el Estado (1914-1939) el catolicismo social se convirtió en un movimiento de resistencia dirigido por la jerarquía.

En Zamora el catolicismo patriarcal local no escapó de los procesos globales de cambio que modificaban las bases sociales de legitimidad de la Iglesia. La potestad levítica fue rebasada por la crisis del porfiriato y la nueva situación reclamaba de la Iglesia acciones concretas que demostraran su fuerza para construir un orden social alternativo al del estado liberal.

Los hechos demostraron que este reto no fue comprendido por la mayoría de los católicos zamoranos ni que todo el clero estaba preparado para asumirlo. Aún así la introducción del catolicismo social en la diócesis fue un elemento importante para la recomposición de las fuerzas eclesiales locales.

Con la muerte de Cázares en 1909 y el nombramiento del nuevo obispo José Othón Núñez y Zárate, hubo un espacio de participación para el sector minoritario del clero que se identificaba con la apertura de la diócesis a otro tipo de experiencias eclesiales.

Núñez fue el primer obispo en Zamora proveniente de otro estado y con una experiencia pastoral diferente. Nació en Oaxaca en 1867 y realizó sus estudios sacerdotales en Roma donde se ordenó en 1891, el año de la encíclica *Rerum Novarum*. Regresó a su tierra natal donde fue

3. *Ibid.*: 16-19.

rector del seminario, profesor de colegios católicos y polémico editorialista de los periódicos *El rayo de Adonay* (cuyo objetivo era combatir a la masonería) y *La voz de la verdad* del cual fue fundador.

Antes de su designación como obispo de Zamora, Núñez había sido parte del pequeño grupo de sacerdotes y seglares que iniciaron en 1903 los congresos católicos y las "semanas sociales" donde se presentaban ponencias sobre la problemática de los trabajadores del campo y la ciudad. Entre 1903 y 1913 se organizaron 14 eventos de este tipo en Guadalajara, León, Morelia, Oaxaca, Puebla, Tulancingo, Zacatecas y Zamora.[4] En el primer congreso católico celebrado en Puebla en 1903 se aprobó la formación de los *Círculos Católicos de Obreros*, conocidos también como *Círculos Católicos.*

> Los Círculos Católicos son el pivote sobre el que gira el catolicismo social mexicano en el primer tramo del siglo XX. Lo que en Puebla y Morelia se discute y define marca el alcance y limita las posibilidades de acción. Si por una parte los círculos son las células del tejido del laicado católico en México y a su imagen y semejanza se crean movimientos y organizaciones apostólicas, por otra subrayan sus contradicciones y anticipan su fracaso. Quizá sus mayores lastres consistieron en la dependencia jerárquica y en fomentar la participación de otras clases sociales en los mismos. Al no ceder en la capacidad democrática de los trabajadores en su autogestión, sino al imponer como principio regulador el paternalismo, que cerraba las posibilidades de lucha por sus propios intereses, los obispos y los dirigentes católicos del momento optaron por la continuidad.[5]

Otra organización del momento, con mayor interés por los problemas de los trabajadores agrícolas, fue la que promovió el entonces obispo de Tulancingo José Mora y del Río con la fundación de los *Operarios Guadalupanos*. Después de su salida de Jacona a consecuencia de su solidaridad con su mentor José Antonio Plancarte, Mora y del Río fue prosecretario de la Mitra de México en 1887 y luego obispo de Tehuantepec entre 1893 y 1901.[6] Amigo cercano de José O. Núñez desde su estancia en el Colegio Pío Latino, el obispo de Tulancingo

4. José Miguel Romero de Solís, *El aguijón del espíritu* (1994: 94-95).
5. *Ibid.*: 111.
6. Álvaro Ochoa, *Repertorio michoacano. 1889-1926* (1995: 253).

apoyó la iniciativa de crear los *Operarios Guadalupanos* cuyo trabajo se orientó a la sindicalización de los trabajadores del campo, fundación de cajas de ahorro y comunicación de experiencias a través del boletín *La Democracia Cristiana* y el periódico más importante de este organismo con sede en Guadalajara: *Restauración social*.[7]

Cuando Núñez llegó a la diócesis de Zamora en 1909 se encontró con una sociedad que sufría los embates de la crisis financiera, agrícola y política de fines del porfiriato. En Michoacán las expectativas para elegir un gobernador que mejorara la situación del estado se vieron truncadas con la reelección de Aristeo Mercado que detentaba el cargo desde 1891. Fiel cliente de la política porfirista, Mercado centralizó el poder en la capital de Morelia, dando muerte a los ayuntamientos al quitarles el manejo de sus caudales y de su independencia, por haber dispuesto que los prefectos nombrados por él fuesen los "presidentes natos de los ayuntamientos".[8]

En Zamora la oposición al gobernador se expresó en las críticas y denuncias de los problemas locales en el semanario *La Bandera Católica* (1908-1911), sostenida por un grupo de abogados e intelectuales católicos. Después del triunfo de Madero como presidente de la república se fundó en Zamora el 15 de junio de 1911 una filial del Partido Católico Nacional, integrado por banqueros, profesionistas, propietarios, comerciantes y empleados.

El presidente del partido en Zamora fue el licenciado Perfecto Méndez Padilla, célebre personaje de la ciudad que ocupó varios cargos públicos, entre ellos el de síndico del ayuntamiento de 1909 a 1910.[9] Fue hasta 1916 que en Zamora se organizó un partido opositor por parte de los liberales: el Partido Liberal Michoacano, dirigido en Zamora por el profesor Higinio Vázquez, cuya trayectoria profesional y política fue en escuelas públicas e instituciones del gobierno constitucional.[10]

Este clima de oposición política se reducía al grupo de intelectuales, profesionistas, funcionarios y hombres de negocios que residían en la

7. Romero de Solís, *op. cit.* (1994: 112).
8. Ochoa, *op. cit.* (1995: 247).
9. *Ibid.*: 243.
10. *Ibid.*: 363

ciudad. Para 1909 existían en Zamora 438 establecimientos de todo tipo, de los que 54% eran comercios ("tendajones"), 32% talleres y 14% se especializaban en servicios diversos. Ya se habían establecido en este tiempo sucursales de los bancos de Jalisco, de Guanajuato, de Guadalajara, de Londres y México, y del Banco Nacional de México.[11]

Con todo, la región seguía siendo predominantemente agrícola y los negocios de la ciudad dependían de los terratenientes. Con la construcción del ferrocarril y el canal de Zapadores la extensión de tierras de riego de Zamora y Jacona pasó de 6 076 hectáreas a 14 054 has; ello significó un aumento en la producción de trigo y maíz, cultivos en los que se especializaban las haciendas de la zona.[12]

Las mejores tierras de riego y temporal del valle de Zamora e Ixtlán estaban repartidas en 15 haciendas pertenecientes a aproximadamente 10 familias.[13] Detrás de esta distribución había un proceso de acaparamiento y explotación de la propiedad con fines empresariales en manos de un reducido grupo de familias como la García Martínez, de quienes se decía "los García no son de Zamora, sino Zamora de los García".[14]

El escenario social rural de Zamora en 1909 estaba conformado también por los medieros que trabajaban las tierras de los hacendados; bien podía tratarse de rancheros locales, rentistas o peones a quienes se les daba una pequeña parte de la tierra ("ecuaro") para satisfacer sus requerimientos básicos de alimentación.

> El peón llamado "alquilado", normalmente residía en los barrios periféricos de Zamora o Jacona o en alguno de los pequeños pueblos que existían en aquél entonces en el distrito. Se trataba de una fuerza de trabajo "libre" en el sentido de que podía ofrecer sus servicios laborales a distintos patrones. Ocasionalmente, un peón, aunque no estuviera acomodado, podía conseguir, a través de algún arreglo

11. Gustavo Verduzco, *Una ciudad agrícola: Zamora* (1992: 85).
12. *Ibid.*: 83.
13. Luis González y G., *Zamora* (1984: 116). El rango de número de hectáreas que poseía cada familia fue calculado por Gustavo Verduzco de la siguiente manera: la menor tenía 1 069 has (la Hacienda de Atecucario) y la mayor fue de 10, 740 has (las haciendas que en zamora e Ixtlán tenían los hermanos Dávalos); Verduzco, *op. cit.* (1992: 76).
14. El caso de esta familia está documentado detalladamente por Verduzco, *op. cit.* (1992: 86-94), y por Cayetano Reyes, "Monopolio y circulación de la propiedad de la tierra en Zamora, Mich., siglos XVI-XIX" (1992).

con un patrón, permiso para cultivar alguno de los muchos ecuaros que potencialmente existían en las abundantes tierras marginales de la zona.[15]

Pero esto no siempre sucedía y menos en la crítica situación de 1909 donde escaseaba el maíz por las malas cosechas de años anteriores y los salarios eran raquíticos. El peón o el "gañán" debían conformarse con 24 centavos de jornal para comprar un cuarterón de maíz (que valía entre 9 y 10 centavos) y abonar 12 por el fiado de la manta que recibía forzosamente.[16] Ante esta situación aumentó la emigración de trabajadores michoacanos, enganchados por un peso diario a las fincas de Veracruz, Campeche y Oaxaca, o a Estados Unidos con la esperanza de ganar 2.50 o cuatro pesos diarios.[17]

El obispo Núñez llegó con mucho entusiasmo a promover en la diócesis la organización de los círculos católicos. En menos de un año los pocos grupos que funcionaban en las parroquias como "sociedades de obreros" y "sociedades de damas católicas" cambiaron de nombre y engrosaron su número bajó el nuevo membrete de los "círculos católicos". El 2 de febrero de 1910 el obispo colocó la primera piedra de lo que sería la Casa del Obrero y mientras se construía, fue acondicionado un local donde los trabajadores se reunían para actividades recreativas, deportivas y de instrucción sobre temas cívicos, morales y sociales.

En este tiempo Núñez impulsó la apertura de escuelas para enseñanza primaria con profesores invitados de otras diócesis, inauguró la Escuela de Artes y una normal para formar maestros.

El proyecto educativo del obispo creó otro tipo de clientela, diferente a la de los *asilos* de Cázares para reclutar aspirantes al sacerdocio; el nuevo elemento fue formar profesionistas seglares con un fuerte espíritu de apostolado social y capacidad para enseñar, administrar comercios e instituciones financieras que apoyaran a los trabajadores. En la realidad quienes se beneficiaron de los egresados que estudiaron comercio en estas escuelas fueron los banqueros y pequeños industriales de la región.[18]

15. Verduzco, *ibid.*: 79.
16. González, *op. cit.* (1984: 117).
17. Ochoa, *op. cit.* (1995: 15).
18. Arturo Rodríguez Z., *Zamora. Ensayo histórico y repertorio documental* (1952: 324).

Para un clero acostumbrado a la mesura y ortodoxia del obispo anterior, Núñez les pareció un personaje precipitado en sus acciones. No faltó el ingrediente racial en la crítica al obispo fuereño de rasgos indígenas de quien se hicieron burlas por su modo de hablar al apodarlo "zapotecaliter".[19]

Los profesores del seminario no vieron con buenos ojos que introdujera reformas inspiradas en el programa del Colegio Pío Latino; a unos se les hicieron atrevidas y a otros insuficientes por la falta de personal preparado para llevarlas a cabo. También sorprendió la nueva modalidad de discutir y resolver en juntas asuntos que tradicionalmente no se consultaban y se decidían directamente por el obispo o los canónigos. No se trataba tanto de una democratización de la institución sino de una forma de "cabildear" la opinión de los presbíteros. Los congresos nacionales de los círculos obreros, conocidos con el nombre de *Dietas*, no fueron evaluados por su proyección pastoral, pero sí motivaron la crítica popular .

> El Coadjutor había empezado la construcción del palacio episcopal; el señor Nuñez la acabó y ahí se fue a vivir. [...] La gustaba el esplendor, la magnificencia, los banquetes, los vinos ricos. Entonces, cuando la Dieta de Zamora, la de los obispos [...] el pícaro pueblo mexicano sacó aquello: "En el pobre es borrachera en el rico es alegría ¿ y qué es eso en los obispos? es pura *dieta*".[20]

La Primera Gran Dieta de la Confederación Nacional de Círculos Obreros Católicos se celebró en Guadalajara en 1906, la Segunda fue en Zamora del 19 al 25 de enero de 1913. A la Segunda Dieta concurrieron los arzobispos José Mora y del Río (México), Eulogio Gillow (Antequera), Leopoldo Ruiz y Flores (Michoacán), Francisco Orozco y Jiménez (Guadalajara); los obispos José de Jesús Echevarría (Saltillo) y Demetrio Valverde (León); y representantes de los círculos en la república.

Los temas abordados en este evento fueron: salario familiar como mínimo, reglamentación del trabajo de mujeres y niños, propiedad habitacional para el trabajador, seguridad social, inalienabilidad del bien

19. Agustín Magaña, *La diócesis de Zamora. Memorias* (1983: 113).
20. *Ibid.*:103.

familiar, arbitraje obligatorio entre patrones y trabajadores antes de recurrir a la huelga, seguros para los trabajadores contra accidentes, enfermedades, muerte y huelga; participación en los beneficios y aún de la propiedad en las empresas, protección del trabajo a domicilio, represión del agiotismo, asociación de clases medias, de empleados particulares y del Estado.[21]

Cincuenta años después el sacerdote Pedro Velázquez escribiría de este evento que hasta 1913 nadie había elaborado un proyecto integral y orgánico sobre las reivindicaciones del trabajo; fueron los diputados católicos los primeros en presentar un proyecto de legislación obrera al Congreso de la Unión en 1913 para que se reconociera el derecho de asociación sindical.[22] Sin embargo, en el momento de la Dieta las expectativas de beneficios inmediatos no fueron satisfechas.

En 1911 se incorporaron a los 43 círculos de la Confederación los de Jacona, Chinicuila, Corupo, Patambam, Acahuato, Churintzio, la hacienda de Valencia y Apo; todos ellos de la diócesis de Zamora.[23] Se trataba de comunidades campesinas e indígenas que vivían básicamente de la agricultura y sus problemas agrarios tenían que ver principalmente con el despojo de sus tierras, la falta de claridad jurídica en la definición de linderos, las relaciones de explotación por parte de los hacendados. Sus problemas estaban muy distantes de las situaciones de los obreros citadinos que conformaban el grueso de los círculos católicos.

Quizá por ello las resoluciones a las que se llegaron en la Segunda Gran Dieta no fueron pensadas para los jornaleros agrícolas, peones y campesinos de la diócesis. Las resoluciones finales se sintetizaron en tres puntos: a) la organización de escuelas nocturnas para obreros; b) la recomendación a los Círculos Obreros para implantar colonias obreras donde fuera posible; c) la exigencia a las autoridades del poder ejecutivo para que se haga cumplir la Ley Pública en el sentido de que los niños asistan a la escuela y no la abandonen para ir a las fábricas.[24]

21. *Memoria de la Segunda Gran Dieta de la Confederación Nacional de los Círculos de Obreros*, enero de 1913.
22. Pedro Velázquez H., *El pensamiento social del Papa Juan XXIII* (1962: 136).
23. Rodríguez Z., *op. cit.* (1952:329).
24. *Memoria de la Segunda Gran Dieta... op. cit.* (1913).

El catolicismo social pensado y exhortado por la jerarquía trató de conciliar los antagonismos de clase predicando el equilibrio entre los intereses de patrones y trabajadores. En una carta pastoral dirigida a los obreros de la diócesis, el obispo Núñez expresó con claridad esta posición:

> La Iglesia también reconoce el derecho a defenderos de los capitalistas si alguna vez éstos cometieron injusticias con vosotros; pero con tal de que no traspaséis los límites de la justicia y de la moderación. Tened presente que los intereses vuestros y los de los capitalistas no son opuestos entre sí: y por consiguiente pueden y deben armonizarse. Si éstos os oprimen, podéis defenderos; pero la defensa no será eficaz mientras no estéis unidos en asociaciones católicas bien organizadas y prudentemente dirigidas.[25]

Dentro de esta lógica patriarcal, por encima de los interesados y de las contradicciones de clase, los prelados zamoranos que siguieron al obispo Núñez fueron consecuentes con su discurso. De la exhortación pasaron a señalar en las homilías dominicales y artículos de la prensa católica, cuáles debían ser las relaciones específicas de justicia social de los hacendados y propietarios de ranchos con sus trabajadores. Algunos sacerdotes de Zamora y Jacona organizaron sindicatos de campesinos en Atacheo, Atecucario y la hacienda La Rinconada; no faltó quien acusara de "comunista" al obispo Núñez.[26]

Pero después de 1910 las condiciones sociales no estaban como para que los pequeños comerciantes, medieros, peones y arrendatarios esperaran el "gradual" cambio y convencimiento de los patrones para mejorar su situación. La reacción de los hacendados contra cualquier intento de sindicalización o reivindicación de mejora laboral fue negativa. Los testimonios de expulsiones, quema de chozas de peones "rebeldes" y asesinatos de dirigentes así lo indican. Quienes simpatizaron con el agrarismo traído a la región por Miguel de la Trinidad Regalado, Francisco Múgica y los hermanos Magaña mostraron en los hechos que el

25. Rodríguez Z., *op. cit.* (1952: 316).
26. Véanse las indicaciones pastorales del obispo Nuñez sobre las atenciones médicas, reparto equitativo del producto a los aparceros, derechos de los peones y jornaleros sobre el producto que laboran en las haciendas, y préstamos a los que tienen derecho sin mediar la usura, *ibid.*: 317.

catolicismo social predicado por los curas sólo tenía cabida en el orden social establecido.[27]

LA *PERSECUCIÓN* COMO "SIGNO DE LOS TIEMPOS"

Del gusto de la Dieta, la gente bien de Zamora pasó al susto
de la llegada del veinteañero general Joaquín Amaro en 1914,
quién convirtió en oficinas públicas al palacio del obispo;
puso en chirona a este y aquel vecino;
saqueó la catedral de la diócesis;
cerró las escuelas y los asilos católicos y el seminario
y el convento de las capuchinas;
asustó con mil amenazas a los sacerdotes
e impuso préstamos a los principales.

Luis González[28]

La ocupación de la ciudad por las tropas del general Amaro fue un acto simbólico que puso fin a la época levítica en lo que se refiere a su vida pública. Lo que no había logrado la república restaurada con todo y sus Leyes de Reforma, lo hicieron los constitucionalistas: las denuncias de las propiedades eclesiásticas estuvieron al orden del día, así como las ventas fraudulentas y el pago de diezmos con propiedades puestas a nombres de testaferros.[29]

El 17 de octubre de 1914 el gobernador del estado ordenó al jefe de la Oficina Confiscadora de Bienes en Zamora que para el mantenimiento de las tropas constitucionalistas en la ciudad impusiera a la Iglesia un préstamo por la cantidad de quinientos mil pesos. Como éste no se pudo hacer efectivo por falta de liquidez, se intervinieron 77 fincas rústicas y urbanas pertenecientes a la Iglesia o a miembros del clero.[30]

27. Miguel J. Hernández, *La comunidad autoritaria* (1990a: 88-92). Álvaro Ochoa, *Los agraristas de Atacheo* (1989: 87).
28. González, *op. cit.* (1984: 123).
29. Nelly Sigaut, *Catálogo del patrimonio arquitectónico del Bajío zamorano* (1991:34).
30. *Ibid.*: 34 (datos del Archivo Municipal de Zamora, "Fincas urbanas intervenidas en Zamora, 1914").

Aparte de estas propiedades, se denunciaron en diferentes momentos otros bienes inmuebles como edificios y casas que prestaban algún servicio de tipo comercial; entre ellos destaca el portal Allende y sus anexos, que consistían en la tienda del Fénix, La Nacional y la peluquería El Buen Tono, esta última propiedad del obispo de Guadalajara Orozco y Jiménez.[31]

Los grandes edificios de la Iglesia como el seminario, el convento de las Teresianas y la catedral nueva en construcción se utilizaron para el alojamiento de tropas, condenándolos a su deterioro y final destrucción por falta de mantenimiento. En el caso del palacio episcopal se instalaron desde ese momento oficinas gubernamentales.

Los templos no fueron saqueados, informa el cura Magaña, pero en el seminario fue desvalijada la biblioteca y solamente se salvaron los libros que el sacerdote Miguel Serrato sacaba de noche. Se ignora para qué querían los libros las tropas; seguramente su destino no fue la lectura ya que en los tendajones de la ciudad comenzó a ser común que el papel de esos libros sirviera para envolver paquetes de sal.[32]

Se dice que el obispo Núñez tuvo que salir disfrazado de campesino para no ser arrestado por el ejército, otros sacerdotes se ocultaron para evitar el encarcelamiento o el destierro; el obispo regresó a la diócesis hasta 1919.[33] Lo que popularmente se conoció como la "diáspora" no fue sólo por la salida de sacerdotes, Zamora tenía en 1910: 15 116 habitantes y en 1921 quedaron 13 863.[34] De esta disminución no fueron causantes solamente los disturbios de la guerra y la emigración, también contribuyeron epidemias como el tifo, asociadas a las hambrunas por las malas cosechas de 1915.

Los círculos obreros dieron signos de vida en 1919 al retornar el señor Núñez. En 1919 se formó la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) con alrededor de veinte miembros dirigidos por los

31. *Ibid.*: 35.
32. Magaña, *op. cit.* (1983: 111).
33. *Loc. cit.*
34. Departamento de Estadística Nacional, *Censo General de Habitantes. 1921. Estado de Michoacán* (1925: 211).

sacerdotes Salvador Martínez y José Plancarte. Se abrieron dos escuelas nocturnas para obreros en Zamora y Ecuandureo.[35]

El obispo Núñez no abandonó su objetivo de llevar a la práctica las conclusiones de la Dieta; seguía convencido de la urgente necesidad de mejorar las condiciones de vida de los trabajadores mediante la armonía entre capital y trabajo para evitar la expansión de la violencia. En abril de 1921 convocó a los sacerdotes de la diócesis para coordinar en cada parroquia la fundación de grupos de Acción Católica, de la ACJM y de Damas Católicas que apoyaran el sostenimiento de escuelas; la organización de sindicatos y formación de líderes sindicales. En esta reunión participó el sacerdote jesuita Arnulfo Castro como especialista de la Acción Católica, y se difundió el acuerdo que el obispo estableció entre agricultores, comerciantes e industriales de Zamora para mejorar las condiciones de vida de sus trabajadores.[36]

Como parte de este ambiente consta la edición del semanario la *Hoja Social* para contrarrestar la predicación del socialismo. En 1921 se comprobó el poder de convocatoria de este semanario cuando informó a los zamoranos sobre la bomba que estalló el 14 de noviembre en el altar de la imagen de la Virgen de Guadalupe en la basílica metropolitana. En señal de protesta se fijaron moños de luto en todas las casas de la ciudad; el obispo Núñez organizó una peregrinación de desagravio a la imagen en la Villa y por su parte la ACJM invitó a la manifestación de protesta en Morelia el 15 de mayo.

En esta manifestación hubo enfrentamientos con grupos anticlericales y el desenlace sangriento dio como resultado cuatro católicos muertos y la dispersión de la manifestación por fuerzas policiacas. En Zamora se intensificaron los telegramas de protesta dirigidos al general Múgica, gobernador del estado, por parte de varias asociaciones católicas locales.[37]

35. Rodríguez Z., *op. cit.* (1952: 335).
36. *Ibid.*: 336. El acuerdo tomado por la Mesa Directiva de este grupo consistió en: 1) Construir casas para los peones; 2) instalar escuelas en las haciendas; 3) abolir las compras de los peones al tiempo de las siembras; 4) proporcionar asistencia médica a los peones; 5) pensiones; 6) no aumentar alquiler de vivienda a los peones; 7) no permitir en las haciendas mujeres de mala nota; 8) prohibir en las haciendas la venta de bebidas embriagantes.
37. *Ibid.*: 860-862.

En este momento del conflicto religioso se dio por primera vez en la diócesis la interrelación de organismos seglares locales con sus pares de otras diócesis, así como la coordinación de eventos y actividades entre sacerdotes de Zamora con los de Morelia, México y Guadalajara. Al parecer el parroquialismo de la época levítica se había replegado.

El siguiente obispo de Zamora Manuel Fulcheri y Pietra Santa (1922-1946) continuó con la pastoral social del señor Núñez en los tiempos más críticos del conflicto religioso. Fulcheri nació en la ciudad de México en 1874, ingresó al Seminario conciliar de México en 1896 y de ahí fue enviado a Roma donde se ordenó como sacerdote en 1898.

Después de una brillante formación eclesiástica en el Pío Latino regresó a México para ocupar cargos importantes en el seminario de México y como canónigo honorario en la Basílica de Guadalupe. Fue hasta diciembre de 1912 cuando comenzó a vivir bajo el signo de la "diáspora" al ser nombrado obispo de la diócesis de Cuernavaca. En los escenarios de las luchas entre los ejércitos zapatista y constitucionalista "fue el único o de los pocos obispos que no dejaron su diócesis en aquellos tiempos tan revueltos que siguieron a la victoria de Carranza en 1914".[38]

En 1921 fue asignado a la diócesis de Zamora, donde sobrevivió a 15 años de conflicto religioso en una tierra donde –según el dicho del general Múgica– se era socialista o católico, pero ninguna posición intermedia.[39]

De acuerdo con los historiadores de la cristiada, Fulcheri desempeñó un papel "secundario" en las relaciones de fuerza entre los miembros del *Comité Episcopal* que se creó a causa del conflicto armado para mediar entre los católicos sublevados y el gobierno. Aunque no tuvo la iniciativa de presión y negociación de los arzobispos Pascual Díaz y Leopoldo Ruiz, Fulcheri fue un solidario interlocutor en los acercamientos de 1927 con el general Obregón.[40]

En la ciudad de Zamora llama la atención la ausencia de una memoria colectiva sobre la guerra cristera; tan viva en sus inmediaciones

38. Magaña, *op. cit.* (1983: 117).
39. Enrique Krauze, *General misionero. Lázaro Cárdenas* (1987: 35).
40. Jean Meyer, *La cristiada. 2* (1974: 307).

rurales, no digamos en las vecinas regiones de los Altos de Jalisco o la tierra caliente de Michoacán.[41] Los cronistas del terruño urbano reconstruyeron algunos episodios del conflicto religioso a partir del hecho persecutorio, olvidando el sentido subversivo del movimiento armado católico.

Las implicaciones culturales de esta historia de la persecución religiosa ha sido la exaltación del prelado como actor abnegado de sus obligaciones ministeriales a pesar de las circunstancias; pastor en todo momento y mártir cuando fue necesario. Desde esta perspectiva el obispo Fulcheri se presenta como el "arquetipo cristiano".[42]

Comprometido en su pastoral social, educativa y litúrgica, el conflicto religioso fue para él "un episodio que interrumpió accidentalmente la trayectoria de su trabajo", pues estaba convencido del poder integrador de la Iglesia y de su "superioridad divina" por encima de cualquier poder terrenal. Esta convicción la expresó –según sus biógrafos– en la entrevista que sostuvo con el general Obregón en 1927.

> El general Obregón le había dicho: –"Mire usted, Sr. Fulcheri, no deben olvidar que cuando la Iglesia nos llama por medio de la paz, todos somos mansos corderos; pero en cambio, cuando usa de la violencia nos convertimos en fieras"[...]– "Ciertamente (comentaba el prelado): la Iglesia es todopoderosa en sus obras de

41. La mayor parte de las obras que desde un punto de vista historiográfico han tocado el tema de la cristiada a nivel global (Bailey, 1974; Olivera, 1987; Meyer, 1974) dan importancia a los escenarios regionales (sobre todo a los Altos de Jalisco, el Bajío guanajuatense, Nayarit, la sierra del Tigre y la tierra caliente de Michoacán) para describir los acontecimientos militares que ahí sucedieron. Esto no implica que se haya escrito una historia de la cristiada desde la perspectiva de los actores a nivel regional; si bien, hay excepciones como es el caso de los trabajos de Luis González (1968) y de Yolanda Padilla (1992). Con respecto a los cronistas del movimiento cristero, varios de ellos protagonistas del mismo (obispos, sacerdotes y laicos), contamos con una rica variedad de testimonios que permiten seguir el desarrollo del conflicto a nivel local en algunas regiones (véase como ejemplo Manríquez y Zárate, 1928; Mendoza, 1990, y las fuentes testimoniales citadas por Jean Meyer al final de los volúmenes 1 y 3 de *La cristiada*). Pero todo esto nos lleva a reflexionar sobre la ausencia de una historia de la cristiada escrita desde la perspectiva de los laicos y de sus especificidades regionales. En el caso del Bajío zamorano hay una gran dificultad para localizar fuentes documentales y orales que permitan retomar esta empresa; y mucho menos el acceso a material publicado como en las vecinas regiones de Jalisco, Nayarit y Guanajuato. Esto puede deberse a la custodia de varios documentos en manos de particulares y de la Iglesia, que no se han facilitado para la consulta del público. Tomando en cuenta estas limitaciones, nuestra investigación sobre este período se dirigió a trabajar las cartas pastorales de la época y a recuperar los pocos testimonios divulgados en fuentes secundarias.
42. Rodríguez Z., *op. cit.* (1952: 342).

paz; pero también es invencible cuando se la ataca, porque las puertas del infierno no prevalecerán contra ella".[43]

Fulcheri llegó a la diócesis en 1922, al igual que su predecesor organizó de inmediato grupos apostólicos, pero con la perspectiva de lograr lo que el Papa Pío XI proyectara para todo el mundo católico: convertir a la Acción Católica en el instrumento obligatorio de la pastoral, entendiendo ésta como "la participación y colaboración de los seglares en el apostolado jerárquico de la Iglesia".[44]

En 1922 Fulcheri inició en Zamora el plan de integrar a las diferentes organizaciones de laicos que trabajaban con el distintivo de acción católica en todo el país para crear la Acción Católica Mexicana (ACM) como único organismo oficial que coordinara el trabajo de todos los grupos diocesanos. Esta difícil tarea fue interrumpida en 1926 por la guerra y la ACM se pudo fundar hasta el 24 de diciembre de 1929.

El obispo dio prioridad al Seminario Mayor, motivo por el que es especialmente recordado. Desde la confiscación del edificio que albergaba al seminario en 1914, no hubo un edificio propio y los aspirantes estuvieron en constantes mudanzas y situaciones de clandestinidad en casas particulares. Aún así, Fulcheri introdujo reformas importantes en el programa académico inspiradas en su experiencia del Colegio Pío Latino.

Fulcheri había aprendido a sortear la intolerancia y violencia política después de su estadía en la diócesis de Cuernavaca. En Zamora aprovechó esta experiencia cuando los enfrentamientos entre el gobierno y los católicos comenzaron su escalada de violencia en 1923 a causa de la represión de una manifestación de protesta por la expulsión del delegado apostólico Filipi.

La siguiente confrontación sucedió con la visita a Zamora del general Calles como candidato presidencial; en el centro de la ciudad hubo enfrentamientos entre los asistentes de los cuales responsabilizaron a los católicos. Las autoridades municipales aplicaron con mayor rigor los reglamentos que limitaban las expresiones públicas de tipo religioso. En

43. Francis C. Kelley, *México, el país de los altares ensangrentados* (1945: 385).
44. Junta Nacional de la ACM, *La Acción Católica Mexicana hoy* (1989: 46).

1924 se prohibió el tañido de las campanas en las Iglesias, la población respondió con la desobediencia; también se hostigó y multó a sacerdotes o dirigentes de organizaciones apostólicas por supuestas infracciones a las leyes.

Con la publicación del Decreto número 62 en el *Diario Oficial* del Estado, entró en vigor el reglamento que limitaba el número de sacerdotes y la necesidad de permiso para ejercer su ministerio. Ante la negativa al amparo solicitado por el obispo y el Cabildo Catedralicio, los prelados acordaron suspender el 24 de abril el culto en la ciudad de Zamora hasta obtener los permisos requeridos, y dejar en manos de los fieles la vigilancia de los templos.

La administración de sacramentos, catecismo y otras actividades litúrgicas se impartieron en casas particulares. El obispo Fulcheri dirigió una carta pastoral a los fieles en donde informó el motivo de la suspensión de cultos y las medidas emergentes.

> Hubiéramos querido amados hijos nuestros evitaros este doloroso paso; pero razones de altísima importancia nos obligan a ello [...] Os recomendamos con el mayor encarecimiento que guardéis una actitud absolutamente pacífica, sin dejar de emplear dentro de esta forma, todos los medios que estén a vuestro alcance hasta llegar a conseguir una completa libertad religiosa. El primero de estos medios debe ser la oración y para ello acudid a los Templos, sin cansaros de pedir al Señor de la Misericordia el remedio de los males presentes.[45]

Las medidas de agresión no se limitaron a la aplicación de sanciones por "infracciones" al decreto. Fulcheri fue expulsado con violencia de la casa que rentaba y arrojado a la calle por la policía municipal. En abril fueron clausurados el seminario de Zamora, de Tacámbaro y los de Morelia. Esta situación tuvo un "arreglo" transitorio entre las autoridades eclesiásticas y civiles del Estado. En ellas intervino representando a la arquidiócesis de Morelia, el prelado Luis María Martínez ante el gobernador de Michoacán Enrique Ramírez. Lo que se logró en este encuentro fue el cese de agresiones hacia el clero y la aplicación de las leyes; en Zamora fueron inscritos en la presidencia municipal nueve

45. Mensaje pastoral de mons. Fulcheri, reproducido por Rodríguez Z., *op. cit.* (1952: 353).

sacerdotes autorizados para ejercer su ministerio, entre ellos el propio obispo.

La posición prudente de Fulcheri evitó en más de una ocasión enfrentamientos y actos de violencia en la ciudad, especialmente contra los católicos. En este ambiente fue difícil para varios sacerdotes y militantes laicos entender la estrategia de "resistencia pacífica" del obispo.

> El señor Fulcheri era pacifista [...] y prefería ceder. Si se hubiera cedido, poco a poco, sin guerras, con resistencia pasiva, al cabo de años se hubiera logrado lo que con sangre no se logró sino a medias y en largo tiempo. [...] El señor Fulcheri cedió *sin protestar. La protesta era natural que se hiciera; era un deber de conciencia.* Quizá el señor Fulcheri pensaba que bastaban las pastorales de protesta que por entonces se escribieron.[46]

Con la clausura del seminario varios de sus profesores y alumnos se fueron como combatientes, la mayoría murió en campaña.[47] Después vino la suspensión de cultos en julio de 1926 y los frecuentes asesinatos y fusilamientos de militantes de la Liga o de la ACJM en la región.[48]

En la diócesis permanecieron ocultos entre diez y doce sacerdotes para atender a los fieles en forma clandestina. Llegó el momento en que la persecución fue insoportable y Fulcheri salió de la diócesis para la ciudad de México.

La pastoral cívica de Fulcheri

Los "arreglos" entre una facción del episcopado y el gobierno que pusieron fin a la guerra cristera, siguieron en Michoacán caminos diferentes a los de otras regiones del país. En 1928 asumió la gubernatura del Estado el general Lázaro Cárdenas y en septiembre de ese año inició una labor de pacificación en las zonas en conflicto. Su táctica no fue la de colgar cristeros, sino de procurar amnistiarlos y perdonarlos. Así logró

46. Magaña, *op. cit.* (1983: 130).
47. Francisco Valencia, *El seminario de Zamora* (1977: 58-59).
48. Rodríguez Z., *op. cit.* (1952: 355-363).

la rendición de varios dirigentes y él mismo convenció a los sacerdotes de mediar con los sublevados.[49]

Entre Cárdenas y los católicos hubo un interés paralelo por la cuestión social que confrontó métodos irreconciliables. El general tenía un programa agrario y social que se apoyó en la "desfanatización", la "desalcoholización" y la educación socialista; los sacerdotes, interesados también en los problemas agrarios y educativos, vieron como una amenaza comunista el proyecto de Cárdenas y buscaron contrarrestarla con la fuerza del catolicismo patriarcal.

Ambos proyectos tuvieron en común el paternalismo, los "tintes radicales" y las posiciones integristas. Esto sólo podía suceder "en una región de raíces y tensiones religiosas tan profundas como Michoacán".[50]

El "brazo largo" de Cárdenas fue la Confederación Revolucionaria Michoacana del Trabajo (CRMDT), el de la Iglesia la ACM. Pero en las relaciones de fuerza el gobierno tuvo mayores ventajas, la principal de ellas fue su posición dominante para esgrimir la ley como una espada de Damócles sobre la Iglesia, y aplicarla con rigor cuando se transgredían los acuerdos consuetudinarios.

En este juego de fuerzas hubo dos facetas. La del *Tata Lázaro*, patriarcal y autoritario; que lo mismo podía convivir y tolerar a los sacerdotes y católicos que no obstaculizaban la Reforma Agraria y el trabajo de las misiones culturales; o que bien recurría al obispo Luis María Martínez para "meter al carril" a los sacerdotes que extremaban su labor en contra del gobierno.[51] La otra cara fue la de "los cardenistas": maestros y dirigentes sindicales de la CRMDT, agraristas y masones de "hueso colorado" a los que Cárdenas permitía una serie de tropelías y agresiones innecesarias contra la religión católica.[52]

Este ambiente fue el que encontró Fulcheri al retornar a la diócesis. La resistencia pacífica que lo caracterizó en su labor pastoral antes de los arreglos se modificó. Sin dejar de exhortar el rechazo de la violencia, Fulcheri introdujo un discurso de acción cívica y la organización siste-

49. Luis González, *Los artífices del cardenismo* (1981: 224); Krauze, *op. cit.* (1987: 52).
50. Krauze, *ibid.*: 45.
51. *Ibid.*: 54.
52. *Ibid.*: 55.

mática de la Acción Católica. Esta última no fue una novedad en la diócesis. Como le llegó a comentar al canónigo Antonio Guizar en el momento más grave de la guerra: "En este paréntesis de la lucha, estudiemos con toda calma los estatutos de la Acción Católica para cuando podamos proseguir nuestra misión".[53]

El 21 de febrero de 1930 Fulcheri dirigió una carta pastoral titulada *Los católicos y la sociedad civil*,[54] con este documento el obispo legitimó una nueva relación entre la Iglesia y el Estado, no por iniciativa personal sino como portavoz de la tendencia dominante en el episcopado a causa de los arreglos. El tema central del documento es la relación de obediencia que puede y debe tener un católico ante la autoridad civil. El hilo conductor de sus argumentos es la diferencia metafórica entre "lo que es de Dios y lo que es del César".

El documento inicia con "prescripciones de prudencia", al exponer que la intención de la carta es "aclarar dudas". La primera de ellas es la confianza que puede tener un gobierno civil sobre sus súbditos católicos; la segunda es sobre las enseñanzas de la Iglesia acerca de la acción social de los católicos en la sociedad.

Las enseñanzas a las que se refiere Fulcheri son: el reconocimiento de un principio de secularización: la separación del poder civil y el religioso; la aplicación del concepto de sociedad perfecta al gobierno civil (aunque de diferente naturaleza del de la Iglesia); el principio de obediencia a las autoridades civil y eclesiástica.

> ¿De qué clase son estas dos autoridades que se dividen el gobierno de los hombres sobre la tierra?, ¿Alguna de ellas debe estar sometida, subordinada a la otra?, ¿O bien son las dos de la misma especie y cuál es ella? Las palabras del concilio no dejan duda: "Una y otra, dice, es en su género suprema". Es decir que ambas autoridades pertenecen a sendas sociedades que son de las llamadas perfectas, de las que tienen en sí mismas todo el poder necesario para gobernarse y son, por lo tanto, independientes, soberanas en su propio campo.[55]

53. Rodríguez Z., *op. cit.* (1952: 370).
54. Ob. Manuel Fulcheri y Pietra Santa, "Carta pastoral del Ilmo. Sr. obispo de Zamora con motivo del Santo tiempo de cuaresma. Los católicos y la sociedad civil" (1930: 89-98).
55. *Ibid.*: 94.

Pero el discurso no se limita a la aclaración magisterial; con "prudencia táctica" el obispo introduce dos cuestiones claves para el desarrollo de una pastoral cívica inmediata. Si bien reconoce la diferencia y autonomía de los gobiernos civil y eclesiástico, no deja de "recordar" que el orden social obedece a la voluntad divina.

> Todo lo que en las cosas humanas es sagrado, lo que pertenece a la salud de las almas o el culto de Dios, corresponde a la Iglesia determinarlo, clasificarlo imponerlo, en una palabra gobernarlo. Todo lo demás, es decir, lo que pertenece al poder civil o al orden político, debe ser gobernado por la autoridad civil *según el mandato expreso de Jesucristo Nuestro Señor*.[56]

Aunque la carta pastoral se dirige a todos los católicos, hay un mensaje explícito para otro interlocutor: el gobierno. Se le demuestra que la Iglesia tiene la voluntad de convocar a la unidad nacional de los católicos y disciplinarlos para obedecer a las autoridades y el "desinterés" de las autoridades eclesiásticas para inmiscuirse en los asuntos del poder civil, sobre todo en "ganar cada vez más terreno en el campo de lo civil".

> Es esta manera de conseguir una "libertad tranquila", como dice el sumo Pontífice, la que se verifica cuando se celebran los pactos que se conocen con el nombre de "Concordatos". En ellos la Santa Sede y la suprema Autoridad Civil de una nación convienen en ordenar, de una manera determinada, algún punto que en alguna forma pertenece a las dos autoridades.[57]

En este contexto llama la atención la versión oficial de la jerarquía para presentar los arreglos como un concordato. En Italia, la firma del Pacto de Letrán entre el gobierno de Mussolini y la Iglesia, el 11 de febrero de 1929, dio solución a la "cuestión romana". Con ello se reconoció al Papa como soberano del Estado del Vaticano, se estableció el territorio de su soberanía, su derecho de representación diplomática y la firma de un concordato que estableció las bases para un régimen de respeto mutuo entre Iglesia y Estado.[58]

56. *Ibid.*: 95 (subrayado mío).
57. *Ibid.*: 96.
58. Carlos Alvear Acevedo, *El mundo contemporáneo* (1966: 69).

En México la situación estaba muy lejos de ser similar. La principal cuestión no había sido pactada: el reconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia. Tampoco existió la reglamentación técnico jurídica –aspecto fundamental de un concordato–[59] que sirviera para respetar los contrastes entre las potestades civiles y eclesiásticas.

Los obispos eran conscientes de esta situación y por ello su interés por convocar a los católicos a la obediencia civil pueda interpretarse como una táctica para consolidar la pacificación del país (entendiendo por ello el desarme de los grupos católicos paramilitares); y establecer una vía de lucha alternativa para lograr un concordato real.

Esta hipótesis cobra fuerza con el discurso pastoral del obispo Fulcheri, las cartas y exhortaciones cívicas de los obispos michoacanos emitidas entre 1930 y 1935 para obligar a los laicos a militar en la Acción Católica, movilizarlos para protestar contra el decreto 100 de la legislatura local que limitaba el número de sacerdotes en Michoacán y para exhortar a los católicos a cumplir sus deberes cívicos como electores.[60]

No pocos investigadores del conflicto religioso han destacado las dificultades que tuvo la jerarquía para lograr entre 1930 y 1937 una situación estable y controlada de los católicos y de sus relaciones con el Estado. La Acción Católica no fue en estos años el organismo que convocaría a los laicos a una acción cívica y social orientada muy de cerca por la jerarquía. En Michoacán, Durango, Zacatecas, Jalisco y Guanajuato hubo otra "segunda cristiada" en estos años entre los católicos que desconocieron los arreglos.[61] El clima de intolerancia religiosa y política continuó vigente en varias regiones del país.

Aún así, en esta coyuntura de recomposición del campo religioso la carta pastoral del Episcopado Nacional expedida el 5 de septiembre de 1935 para orientar a los católicos sobre sus deberes cívicos, fue un momento de convergencia para la pastoral cívica anunciada por Fulcheri y punto de partida para el *modus vivendi* que se estabilizaría en los años cuarenta.

59. Massimo Jassoni, "Concordato eclesiástico" (1991: 283).
60. *REDZ* (1/VI/32: 191-193).
61. Jean Meyer, "La segunda (cristiada) en Michoacán" (1981: 246-275).

En este documento los obispos delinearán la estructura básica de la pastoral cívica, vigente todavía en los años noventa:

a) La legitimación de la misión magisterial de la Iglesia para enseñar a los católicos los principios morales que orienten su actuar en las manifestaciones de la vida cívica, política y económica;

b) El derecho y deber pastoral de los obispos para criticar y denunciar las situaciones de injusticia social y abuso del poder, sin que ello implique su participación en el campo político, exclusivo de los laicos;

c) La exhortación a los católicos para cumplir sus deberes cívicos, debido a su compromiso con el Evangelio, su amor a la Patria (identificada con su devoción Guadalupana) y la necesidad de proporcionar un testimonio de participación política por vías legales y pacíficas.

En esta carta pastoral, en particular, el Episcopado dio indicaciones precisas para que los católicos se organizaran en asociaciones cívicas donde estuvieran padres de familia, maestros y estudiantes para la defensa de sus derechos; la formación de un Frente Único, o la adhesión de estas organizaciones al Comité de Acción Nacional.[62] Dos meses después, el Episcopado completó su orientación cívica con una instrucción sobre la doctrina educativa de la Iglesia.[63] Sin duda la posición cautelosa de la jerarquía expresada en 1930 al manifestar públicamente su intención de "no ganar terreno en el campo de lo civil" había sido abandonada.

62. "Carta Pastoral colectiva que el Episcopado Nacional dirige a los muy Il. Cabildos, al clero secular y regular y a todos los fieles de la República sobre los deberes cívicos de los católicos" (XI /35: 427-445).
63. "Carta pastoral colectiva del episcopado sobre la doctrina educativa de la Iglesia (21 noviembre de 1935)" (XII/35: 459-471).

III
LA RESTAURACIÓN EN EL *MODUS VIVENDI*, 1940-1966

La autocensura e incluso el silencio
impuesto por los obispos al clero y al laicado
se justifican como una terapia social.
La experiencia había demostrado que
la protesta sólo conducía al endurecimiento;
ahora, modificadas las circunstancias,
antes de alzar la voz y denunciar era preferible y
más constructivo guardar compostura,
sanar heridas y reencontrar la identidad,
es decir, recomponer nación e Iglesia

José Miguel Romero de Solís[1]

La complicidad inequívoca

Una etapa de conciliación entre la Iglesia y el Estado inició con los gobiernos de los presidentes Manuel Ávila Camacho (1940-1946) y su sucesor Miguel Alemán (1946-1952). Ávila Camacho reconoció en público sus sentimientos religiosos y rectificó las políticas cardenistas que habían motivado conflictos con la Iglesia, iniciando así la época del *modus vivendi*.[2] De esta manera mostró su interés por establecer una tónica de moderación en el país, posibilitando la conjunción entre ser patriota y cristiano.[3]

1. José Miguel Romero de Solís, *El aguijón del espíritu* (1994: 128).
2. *Modus vivendi* es un término que se utiliza para referirse al acuerdo informal de convivencia pacífica entre la Iglesia y el Estado, después de los "arreglos" de 1929. Roberto Blancarte ha precisado su aplicación al período comprendido entre 1936 y 1938 argumentando que después de esos años la Iglesia volvió a asumir una postura combativa frente al Estado (Blancarte, 1992:29). Otros estudiosos del tema, utilizan el término para referir una relación de cobertura más amplia, que no desatiende la postura combativa observada por Blancarte, pero infiere situaciones de "complicidad", tensión o convergencia de intereses entre la Iglesia y el Estado (*cf.* Loaeza, 1985; Romero de Solís, 1994); es esta última acepción la que tomaremos en cuenta cuando utilicemos el término.
3. *Ibid.*: 125.

Lo anterior obedeció a una causa ideológica poderosa. Ante la inminente segunda guerra mundial y la presión de Estados Unidos para que México apoyara los intereses de las potencias aliadas, se requería de la unificación de las fuerzas políticas en torno al gobierno para fortalecer la soberanía de la nación y salvaguardar sus instituciones. La "defensa de la patria" debió anteponerse a cualquier interés, derecho o beneficio particular, incluyendo los reclamos de tierra por los campesinos y las mejoras laborales de los obreros.

La jerarquía eclesiástica comprendió que esta circunstancia le abría espacios para recuperar su posición dominante en la sociedad. En 1942 se impuso en el Episcopado Nacional un grupo de prelados encabezado por el arzobispo de México Luis María Martínez y seguido por José Garibi Rivera (arzobispo de Guadalajara) y Octaviano Márquez Toriz (arzobispo de Puebla). Los tres fueron parte de la facción que secundó a los obispos Pascual Díaz y Barreto y Leopoldo Ruiz y Flores para negociar los *arreglos* en 1929.[4]

Los obispos Garibi y Márquez ocuparon la presidencia de la CEM desde su creación en 1955, por tres veces consecutivas (1955 a 1967).[5] Lograda su posición estratégica en el Episcopado Nacional dirigieron una pastoral de integración cultural católica, cimentada en la autocensura, el culto, las construcciones de templos y el adoctrinamiento moral de las bases eclesiales.[6] Las autoridades civiles en respuesta no tuvieron dificultad en devolver los templos y edificios incautados; proporcionar permisos y facilidades para manifestaciones externas de culto; ignorar sanciones a las escuelas particulares en las que se enseñaba religión.

4. Servando Ortoll, "Faccionarismo episcopal en México y revolución cristera" (1985: 27-41).
5. La Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) es un organismo colegial integrado por los obispos de México para estudiar los problemas que inciden en la pastoral y buscar soluciones; promover con unidad de fines y de acción las formas y métodos de apostolado que mejor convengan a las necesidades del país; y buscar formas eficaces para las actividades de presbíteros, diáconos, religiosos y laicos según su respectiva responsabilidad en la misión salvífica de la Iglesia. La CEM fue aprobada por la Santa Sede el 12 de junio de 1955. En el primer período (1955-1961) su presidente fue Octaviano Marquez Toriz, Arz. de Puebla; en el segundo (1961-1964) José Garibi R., Arz. de Guadalajara; y en el tercero (1964-1967) fue por segunda vez el obispo Marquez; José Gutiérrez C., *Historia de la Iglesia en México* (1993: 558-560).
6. *Ibid.*: 129.

En Zamora esta forma de pastoral fue bien acogida pues daba continuidad al trabajo desarrollado por el obispo Fulcheri. En el corazón de la diócesis retornó entre el clero la tendencia levítica y parroquial que caracterizó la época de Cázares; pero en esta ocasión hubo dos grandes diferencias. Una fue que la autosuficiencia del clero no estuvo apoyada por la posición de clase, que a través del parentesco interelacionaba a miembros de la jerarquía con los terratenientes y comerciantes en los tiempos del porfiriato. Si a esto se añade la pérdida de gran parte de su equipamiento institucional y la limitación de instancias que aseguraban la captación de ingresos, nos encontramos entonces con una situación desventajosa del clero para reconstruir parte de la infraestructura perdida y establecer nuevas alianzas con los grupos dominantes en el escenario político local.

La otra diferencia la marcó la función política del obispo al interior de la Iglesia, para velar por los intereses del Episcopado Nacional en la diócesis. El obispo Cázares y su clero siempre tuvieron en perspectiva la autosuficiencia de la región episcopal como un fin en sí mismo; pero el obispo José Gabriel Anaya y Díez de Bonilla (1947-1967), que suplió a Fulcheri al ocurrir su muerte en 1946, mostraría con su pastoral que la "autosuficiencia" de la diócesis respondía a una estrategia para controlar la formación de sus cuadros pastorales y la subordinación del trabajo apostólico de los seglares.

A principios de los cuarenta había entre los católicos del país desconcierto sobre el camino a seguir entre las diferentes opciones que proponían la participación en el Secretariado Social, la militancia en la recién creada Unión Nacional Sinarquista (UNS) o la obediente inserción en la Acción Católica Mexicana (ACM). En Zamora el obispo Fulcheri logró en sus últimos años de vida estabilizar la fundación y continuidad de grupos de ACM y aislar a la mayoría de ellos de la influencia del sinarquismo, con fuerte presencia en las regiones michoacanas de Uruapan y Zitácuaro.[7]

7. Jean Meyer, *El sinarquismo ¿un fascismo mexicano?* (1979:47). Fue en el Bajío guanajuatense en donde el sinarquismo tuvo mayor fuerza y surgieron sus principales líderes, *cf.* Pablo Serrano, *La batalla del espíritu. El movimiento sinarquista en el Bajío 1932-1951* (1992).

Lo anterior se logró por el apoyo incondicional que el obispo recibió del círculo de laicos cercanos a él, compuesto principalmente por comerciantes, profesionistas e intelectuales de Zamora inscritos en la ACM, las Damas Católicas y los Caballeros de Colón.

Para demostrar la fortaleza de la diócesis, en 1942 participó en el homenaje al XXV aniversario de la consagración episcopal del Papa Pío XII, organizado por las cuatro diócesis de la Provincia Eclesiástica de Michoacán. En el álbum conmemorativo de este evento se reproducen sin cesar las fotografías de los jerarcas: obispos y canónigos, presbíteros, congregaciones religiosas y grupos apostólicos. Son todos los mismos: la ACM con sus juntas diocesanas y diferentes comités: UFCM, JCFM, ACJM; asociaciones piadosas; colegios católicos para niñas y varones; seminaristas; banqueros, industriales, agricultores y comerciantes que exhiben en sus anuncios de cortesía un saludo al pontífice.

En la presentación de los comités de la ACM se reitera su trabajo de instrucción religiosa, asistencia social a los pobres, educación católica y devoción; todos en colaboración con el obispo y los sacerdotes que los coordinan. La ACJM borra su pasado clandestino y combativo en la cristiada para adoptar sumisa la dirección de los prelados. Ahora, los laicos, hombres y mujeres, aparecen retratados en torno al cura que los dirige, junto a banderas y distintivos de cada asociación. El cura vuelve a recuperar en la litografía su carisma patriarcal.[8]

El 10 de marzo de 1947 inició su gestión episcopal José G. Anaya. De nuevo gobernaba la diócesis un prelado fuereño, en esta ocasión aceptado con gusto por el clero zamorano por temor a que quedara Salvador Martínez, obispo auxiliar de Fulcheri, que tenía fuertes enemistades con los canónigos de Zamora.[9]

Anaya nació el 3 de octubre de 1881 en Tepexpan, Estado de México, en 1893 estudió en la Universidad Gregoriana de Roma y se consagró como sacerdote en 1904. Regresó a México en 1907 y desempeñó algunos cargos en el seminario de México cuando estalló la Revolución. Fue de los sacerdotes aprehendidos y expulsados del país en 1914. En

8. Agustín Vega (editor) *Álbum gráfico histórico social de la provincia eclesiástica de Michoacán* (1945).
9. Agustín Magaña, *La diócesis de Zamora* (1983:133).

1920 fue nombrado obispo de Chiapas para suplir la renuncia del obispo Maximino Ruiz y Flores. Entre 1926 y 1929 volvió a sufrir el destierro. Duró en Chiapas hasta 1934 de donde fue expulsado nuevamente a causa de la persecución religiosa del gobernador Grajales, que imitó la política anticlerical de Garrido Canabal en Tabasco.[10] En 1939 se reincorporó a su diócesis, pero el Papa lo trasladó a San Luis Potosí en 1943 donde fue obispo hasta su designación en Zamora.

Siendo Anaya un personaje cercano a la elite de jerarcas que dirigían el Episcopado Nacional, llegó a Zamora con el claro objetivo de hacer realidad las palabras del fallecido Papa Pío XI :

> Aún en los países católicos son demasiados los católicos sólo de nombre, demasiados los que, si bien siguen más o menos fielmente las prácticas más esenciales de la religión que se glorían de profesar, *no se preocupan de conocerla mejor ni aún de adquirir una convicción más íntima y profunda, y menos aún de hacer que al barniz exterior corresponda el interno resplandor de una conciencia limpia y pura, que siente y cumple todos sus deberes bajo la mirada de Dios.*[11]

LA REINVENCIÓN DEL CATOLICISMO PATRIARCAL

Si en la época levítica la restauración significó la búsqueda de un nuevo equilibrio social y religioso en el mundo cambiante de fines de siglo; en la época del *modus vivendi* la restauración fue una manera de reinventar la tradición del catolicismo patriarcal y recrear con él la identidad del católico y su fidelidad a la autoridad.

El obispo Anaya así lo entendió y puso manos a la obra después de las fiestas de recepción y recorridos pastorales en su nueva diócesis. El proyecto que promovió de inmediato fue la conmemoración de los cien años del patronato de la Virgen de la Esperanza en la diócesis.

En su primera carta pastoral el señor Anaya expresó un sentimiento personal de "miseria, pequeñez y angustia" para asumir su responsabilidad como pastor de la diócesis. Para conciliarse consigo mismo invocó

10. Thomas Benjamin, *Chiapas. Tierra rica, pueblo pobre* (1989:209).
11. Documento reproducido en Arturo Rodríguez Z., *Zamora. Ensayo histórico y repertorio documental* (1952:477); subrayado mío.

la intercesión de la venerada Virgen de la Esperanza para consagrar los trabajos pastorales. Sin embargo, "descubrió con sorpresa" que en el primer Sínodo Diocesano de 1943 se informó que la Virgen de la Esperanza no era patrona de la diócesis y debido a la "orfandad en que estuvo la diócesis la idea de su patronato fue calurosamente aprobada".

Siguiendo un tono de consulta y convencimiento, el obispo relata las necesidades espirituales y la desolación provocada por las plagas que conoció en sus visitas de reconocimiento en la diócesis. Pregunta entonces:

> Con el alma afligida por los males que vosotros mismos conocéis mejor que Nos, os exhortamos vivamente a que meditéis sino será éste el momento escogido por Dios en sus amorosos designios para la realización del Patronato de Nuestra Señora de la Esperanza [...] ¿Y qué mejor manera de hacer dulcísima presión en el corazón de nuestra Madre y obtener por su valiosísima intercesión el remedio de nuestros males, que escogerla como nuestra augusta Patrona, soberana y Reina?[12]

La cuestión sobre la ratificación del patronato de la Virgen de la Esperanza se torna confusa en los documentos episcopales, si se toma en cuenta que la patrona de la ciudad de Zamora era la Inmaculada Concepción y la de Jacona la Virgen de la Esperanza. Se trata de dos imágenes distintas legitimadas a mediados del siglo XIX en circunstancias religiosas y políticas especiales.

Según el relato recopilado por Arturo Rodríguez Z., en 1850 el pueblo de Zamora juró y proclamó como patrona de la ciudad a la Purísima Concepción por haberlo salvado de la epidemia del cólera "morbus".[13] El trasfondo de este hecho ha sido analizado como la expresión simbólica de un proceso de búsqueda de identidad por parte de la sociedad criolla zamorana de mediados de siglo.[14]

El asunto no queda ahí, desde 1847 el Papa Pío IX reabrió el proceso de investigación para producir una doctrina que demostrara la pertinencia de introducir la palabra "inmaculada" en el prefacio de la fiesta de la

12. Ob. José Gabriel Anaya, "Primera carta pastoral 21/XI/47" (1948: 4).
13. Rodríguez Z., *op. cit.* (1952: 470-471).
14. Jesús Tapia, "Identidad social y religión en el Bajío Zamorano 1850-1900. El culto a la Purísima, un mito de fundación" (1986b).

Concepción de la Virgen y de agregar a las letanías una invocación que hiciera mención de dicho privilegio.[15] Con éste proceso el Papa demostraba su infalibilidad en cuestiones doctrinarias frente a sus adversarios teólogos de Europa. Fue hasta 1854 que el pontífice proclamó en una prestigiosa ceremonia a la Inmaculada Concepción. Lo importante no fue el dogma en sí mismo sino la manera en que fue proclamado.

> Durante los días siguientes, todo el mundo católico estuvo de fiesta. Mientras que la reina de España enviaba al santo padre una tiara que valía 2 000 000 de reales y el rey de Nápoles mandaba proclamar la definición en una orden del día al ejército y al son de salvas de artillería, se sucedían las manifestaciones marianas incluso en las menores aldeas, contribuyendo singularmente a acentuar la devoción popular hacia la virgen.[16]

La infalibilidad de la Iglesia católica frente al liberalismo fue otra razón poderosa para difundir la devoción a la Inmaculada. En Zamora el relato de su intervención milagrosa para detener la epidemia permite una lectura entre líneas: quienes introdujeron la epidemia en Zamora fueron soldados de un regimiento del ejército liberal a su paso por la población, los propagadores del mal eran enemigos de la religión católica y sólo la intervención divina podía detenerlos.[17]

Si Zamora ya tenía como patrona a la Inmaculada Concepción, en Jacona la imagen de la Virgen de la Raíz cambio su nombre original por la advocación o virtud religiosa de Virgen de la Esperanza con la anuencia de Pío IX. La historia de este cambio está ligada a las gestiones de José Antonio Plancarte para la coronación de la imagen. El 14 de diciembre de 1879 se coronó solemnemente la imagen de la Virgen de la Esperanza en Jacona y fue el primer evento de este tipo que ocurrió en América Latina.[18] De esta manera la antigua imagen venerada por los

15. Roger Aubert, "Pío IX y su época" (1974: 310).
16. *Ibid.*: 311.
17. J. Tapia, *op. cit.* (1986b: 51).
18. Aureliano Tapia, *Nuestra Señora de la Esperanza* (1973a: 158). Es interesante preguntar por qué la imagen de la Virgen de la Esperanza fue coronada antes que la imagen de la Virgen de Guadalupe (1895), si se toma en cuenta que uno de los firmantes de la solicitud para coronar a la Virgen de Guadalupe fue el arzobispo de México, Pelagio A. Labastida y Dávalos; Fausto Zerón M., *Felicidad de México* (1995: 116).

indígenas de Jacona fue inculturada al culto controlado por el clero y familias notables de Zamora y Jacona.[19]

Tomando en cuenta este contexto es extraño que el obispo Anaya utilizara indistintamente el nombre de la Virgen de la Esperanza y de la Inmaculada para referirse al patronato de la imagen que residía en Zamora. Los documentos consultados no aportan luces sobre los motivos de esta confusión; lo interesante fue el papel que desempeñó la recuperación del mito de fundación, del patronazgo de la Virgen de la Esperanza para convocar a los católicos de la diócesis a confirmar su identidad mariana y cerrar filas en torno a los jerarcas de la Iglesia.

El 17 de abril de 1949 el obispo dirigió una exhortación a los zamoranos para recordarles el acontecimiento milagroso de la Inmaculada que salvó a Zamora del cólera y la promesa de las autoridades eclesiásticas y civiles para jurarla como patrona; interpela a los católicos para restaurar el homenaje de gratitud interrumpido en los últimos años y celebrar con el mayor esplendor posible su centenario. En este documento se informa sobre el comité encargado de las fiestas centenarias cuyos puestos dirigentes los detentan el obispo, cinco canónigos, cuatro presbíteros jóvenes, y cuatro laicos que participan como vocales.

A través de un efectivo dispositivo de organización y propaganda en todas las parroquias de Zamora, Jacona y pueblos circunvecinos se instalaron alcancías para que los fieles de menores recursos colaboraran con limosnas; con los "ricos" hubo reuniones especiales para solicitar su contribución. Según las actas del comité la primera reunión se hizo con 20 de los más ricos y una segunda con 100 zamoranos que además de pertenecer a diferentes asociaciones religiosas tenían comercios, notarías y empresas agrícolas.[20]

Los obreros Guadalupanos se encargaron de repartir volantes en todas las casas y negocios que reproducían una litografía de la Inmaculada diseñada por el sacerdote Leñero. Las religiosas organizaron "misiones" en los colegios católicos para que monjas y estudiantes recorrieran los barrios de la ciudad e invitar a las familias para asistir al rezo del rosario

19. *Milagrosa y venerada imagen de Nuestra Señora de la Esperanza* (1903).
20. Arturo Rodríguez Z. fue vocal del comité organizador y en su libro tantas veces citado reproduce las actas de sus reuniones (1952: 444-460).

en los templos y comulgar en las misas dedicadas a los preparativos del centenario.

Todas estas actividades se reforzaron cada domingo con los sermones de los párrocos para que los feligreses asociaran las celebraciones del centenario con las disposiciones que el Papa Pío XII dio con motivo del Año Santo:

> La santificación de las almas mediante las oraciones y la penitencia, y la inquebrantable fidelidad a Cristo y a la Iglesia. Acción en pro de la paz y tutela de los Santos Lugares. Defensa de la Iglesia contra los renovados ataques de sus enemigos e impetración de la verdadera fe para los errantes, los infieles y los sin Dios. Realización de la justicia social y obras de asistencia en favor de los humildes y necesitados.[21]

En general la población respondió con entusiasmo a la convocatoria del obispo; en poco tiempo se dispuso de suficientes fondos para elaborar el programa definitivo de las festividades que duraron ocho días. Uno de los miembros del comité organizador expresó con satisfacción en la víspera: "¡Cuántas ovejas perdidas volvieron al redil!, ¡Cuántas almas desilusionadas sintieron el influjo de la esperanza en la vida eterna!"[22]

De nuevo, la sede del obispado se convirtió, desde el punto de vista de los zamoranos y su obispo, en "el centro de poder de la diócesis". Para confirmar esta posición fueron invitados todos los dirigentes de la jerarquía eclesiástica en México, empezando por el delegado apostólico Guillermo Piani y el arzobispo de México Luis María Martínez.

El 27 de febrero inició la apoteosis. El programa contempló cuatro tipos de actividades: celebraciones eucarísticas por importantes personajes del episcopado, rosarios y velaciones nocturnas; procesiones y peregrinaciones procedentes de 19 sitios distintos de la ciudad y pueblos rurales de los alrededores de Zamora; apertura del congreso mariano en la iglesia de San Francisco y ciclo de conferencias; eventos culturales relacionados con el tema mariano y de la Inmaculada.

21. José Gabriel, obispo de Zamora, "Exhortación Episcopal del 17 de abril de 1949" reproducido en Rodríguez Z., *ibid.*: 445.
22. *Ibid.*: 460.

La culminación de las festividades fue la coronación de la Virgen de la Inmaculada como Virgen de la Esperanza y la renovación del juramento del patronato en la explanada de la nueva catedral inconclusa, incautada en 1914. El *modus vivendi* se vivió al máximo con la participación de las autoridades civiles en los eventos religiosos, la autorización para manifestaciones públicas de culto, celebraciones en los edificios que antes fueran del clero. La Iglesia recuperó simbólicamente los dos espacios de su poder levítico: la explanada de la catedral inconclusa y el palacio episcopal en donde se ofreció un banquete al nuncio apostólico y al arzobispo de México.

Las fiestas del centenario confirmaron también el compromiso por parte de la Iglesia para velar por los intereses de la patria. Esto se expresó en la producción de relatos y discursos difundidos en el congreso mariano que intercalaron el mito de la intervención divina de la Inmaculada con la denuncia del avance de los enemigos de la Iglesia y de la patria: el comunismo y protestantismo.

> Nuevamente en el Asia se ha desatado terrible epidemia, ante la cual el cólera morbus es algo sin importancia. Se ha desbordado también sobre Europa y amenaza extenderse a nuestra América y atacar a México: es el comunismo.[23]

Otro tono del discurso anterior fue la arenga: "Levántate, porque en esta hora de combate, es menester estar en pie de guerra y sin claudicaciones y cobardías, por los fueros de tu Dios y de tu Patria".[24]

El obispo auxiliar de Morelia, Salvador Martínez Silva, se dirigió a las autoridades civiles para rememorar "aquellos tiempos" en que las autoridades de ambas sociedades perfectas (Iglesia y Estado) juraban juntas su fidelidad a la Inmaculada, legítima representante de todas las clases sociales.

> El funesto divorcio de la Iglesia y del Estado trajo para la patria el rompimiento de la unidad, la pérdida de la verdadera libertad y la desfiguración de su propia fisonomía histórica.[25]

23. *Ibid.*: 476.
24. *Ibid.*: 492.
25. *Ibid.*: 550.

El obispo Martínez dio el "toque de gracia" a este nuevo ensayo de hegemonía al reivindicar la manifestación sobrenatural y cultural de Zamora como sede representativa del catolicismo:

> La ciudad de entonces, católica por abolengo, tres veces secular, castellana por tradición, incorporada plenamente en la cultura de Occidente, del Occidente que hoy tiembla ante la amenaza soviet, como antes tembló ante la invasión musulmana, la Zamora de entonces reveló pertenecer a un mundo superior, hizo brillar la gloriosa aureola de su fe colectiva, se arrodilló para anonadar lo humano de su ser y agigantar lo divino que brillaba en su espíritu [...] rindió a Dios tributo en un voto, en la fe de un juramento [...] Cesó el cólera "morbus" como una prueba de que la Inmaculada aceptaba el patronato (que acababa de confirmar la Santa Sede con su autoridad suprema) y recibió también Zamora el arraigamiento de su fe católica, de su tradición hispana, de su cultura occidental.[26]

La ofensiva anticomunista y la cultura política católica

Lo que siguió después de la segunda fundación simbólica de la Zamora levítica fue la efectiva restauración del sacerdote como actor social en la vida cotidiana de los zamoranos. Los protagonistas de este proceso fueron las generaciones de sacerdotes que se formaron en el Colegio Pío Latino o en el seminario de Montezuma, Nuevo México, durante los tiempos de la persecución religiosa.

Entre 1950 y 1964 funcionaban en la diócesis 64 parroquias y en el seminario se habían ordenado 807 sacerdotes, 16 de los cuales fueron consagrados obispos; aparte los 24 obispos que nacieron en algún poblado de la diócesis y realizaron sus estudios en seminarios diferentes al de Zamora.

La obra pastoral con mayor reconocimiento fue en ese entonces el Secretariado Diocesano de la Fe, fundado por el obispo Anaya en 1957. Su principal campo de acción fue el apostolado social y fomento de la educación cristiana que atendía en 1964 a 118 colegios con 16 500 alumnos, 450 maestros y 73 uniones de padres de familia.[27]

26. *Loc. cit.*
27. Francisco García Urbizu, *Páginas de Zamora y de Michoacán* (1965:178).

Es importante señalar que la visión parroquial en los tiempos del obispo Anaya no tuvo la fuerza y expresión de los tiempos de Cázares. Los pocos sacerdotes que volvieron a la diócesis después de Montezuma introdujeron nuevas ideas y actividades que se desarrollaron en espacios de la institución donde no había aparente relación con los otros espacios donde se vivía un fuerte conflicto por los cambios políticos y sociales.

Fue así que en 1944 se creó en el seminario una academia literaria, en donde participaron algunos de los futuros sacerdotes que impulsarían la vida intelectual, periodística y literaria en la diócesis. En julio de 1945 se fundó la revista *SPES* (en honor a la Virgen de la Esperanza) que constaba hasta de 60 páginas y tenía secciones de teología, filosofía, historia, sociología, literatura y efemérides del seminario.[28] Entre los directores y colaboradores entusiastas de esta revista figuraron los sacerdotes Luis G. Franco, J. Luis Sahagún, Alfonso Sahagún, Manuel Amezcua y Conrado Fernández, entre otros. En 1952 se fundó el semanario regional *Guía,* publicación de orientación católica para la opinión pública, bajo la dirección del sacerdote Alfonso Sahagún.

En los años cincuenta se remozaron varios templos y se construyó en la cumbre de la montaña de la Beata una cruz de 25 metros como parte de las festividades de la Inmaculada. Fue el "pequeño cubilete" de la diócesis para que acudieran peregrinos y excursionistas a escuchar misa después de una fatigosa subida.

En el terreno de la pastoral se multiplicaron los grupos apostólicos con actividades de asistencia social a ancianos, población pobre de las parroquias y minusválidos. La pastoral familiar tuvo gran difusión a través del sacerdote Luis Caballero como asistente diocesano del Movimiento Familiar Cristiano. En programas radiofónicos y artículos en *Guía* el padre Caballero dirigió a un amplio público mensajes sobre la familia cristiana, relaciones conyugales, educación de los hijos y problemas de desintegración familiar.[29]

Todo parecía indicar que la acción social de los años veinte había sido rebasada por una pastoral apostólica asistencial dirigida por el clero

28. Francisco Valencia, *El seminario de Zamora* (1977: 82 ss).
29. Aureliano Tapia (comp.), *Mensajes del padre Luis Caballero a la familia* (1975).

y ejecutada por los laicos. La pastoral que el obispo Anaya propició en la diócesis reprodujo fielmente la concepción que sobre la política tenía la ACM en los años cuarenta: la ciencia y el arte de realizar el bien común, todo aquello que favorece la prosperidad pública, el "verdadero progreso", el bienestar social, en suma el precepto de la caridad.[30]

La denuncia y el compromiso político al que exhortaba el Secretariado Social Mexicano, a cargo del sacerdote Pedro Velázquez, no tuvo eco en Zamora; sólo algunos sacerdotes conocían su libro *Miseria de México,*[31] que en 1946 provocó una reacción polémica entre el Episcopado Nacional por salirse de la línea conciliatoria del *modus vivendi.* Esto no quiere decir que el clero de Zamora no estuviera enterado de la crítica del episcopado a las políticas del gobierno. En la *Revista Eclesiástica de Zamora* se divulgaban en el momento de su expedición las exhortaciones del Episcopado Nacional que criticaban la situación de pobreza en México.[32]

Entre 1960 y 1963 la jerarquía del país probó su poder de convocatoria entre los seglares al movilizarlos para protestar contra el artículo 3o. constitucional y las políticas educativas del gobierno del presidente Adolfo López Mateos. En esta coyuntura la Iglesia se presentó a sí misma como una fuerza capaz de defender el nacionalismo mexicano en la medida que denunciaba el avance del comunismo por causas de la antidemocracia y desigualdad social propiciadas por el Estado; "de esta manera el anticomunismo se convirtió desde entonces en una plataforma para la denuncia antiautoritaria".[33]

Eran los años de la guerra fría y la Iglesia católica tomaba muy en serio a sus adversarios: los regímenes socialistas. En México esta situación se tradujo en la reacción católica contra toda iniciativa del Estado que indicara un comportamiento de tipo "totalitario". A principios de los sesenta esa fue la interpretación que empresarios y jerarquía

30. Alberto Campos, "La Acción Católica y la política (1940)", (1980:28).
31. Pedro Velázquez H., *Miseria de México. ¡Tierra desconocida!* (1946). MHM/entrevista al sacerdote Alfonso Sahagún, director de *Guía*, Zamora, Mich., 9/VIII/94.
32. *Cf.* "Exhortación del Episcopado Nacional Mexicano al clero y los católicos para aliviar la situación de los campesinos mexicanos (28/III/48)" (1948: 104-110).
33. Soledad Loaeza, *Clases medias y política en México* (1988: 297).

hicieron al gobierno del presidente López Mateos cuando adquirió la Compañía Operadora de Teatros y la Compañía de Luz y Fuerza; "¿se trataba de un socialismo de Estado?"[34]

El siguiente hecho que "confirmó" esas dudas fue la disposición de la Secretaría de Educación Pública para que los libros de texto elaborados por el gobierno fueran los oficiales tanto en escuelas públicas como particulares. Para los católicos fue evidente que el gobierno reintentaba el control absoluto de la educación violando el derecho de los padres de familia de proporcionar una "educación integral" a sus hijos.

Desde julio de 1959 el obispo Anaya se dirigió a párrocos, sacerdotes, directores y profesores católicos de la diócesis para ordenarles la creación de sociedades de padres de familia en cada colegio de acuerdo con los lineamientos de la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF) y prevenir la defensa de la educación católica.[35]

La UNPF fue creada el 17 de abril de 1917 como asociación civil en reacción al articulo tercero constitucional que establecía la educación laica. Desde entonces ha sido una organización que ha desempeñado la función de grupo de presión en circunstancias donde las políticas educativas del Estado implican una amenaza a la educación católica en México. En el movimiento de la UNPF de 1960-1963 la participación de los católicos de la diócesis fue principalmente de solidaridad con las organizaciones movilizadas en la ciudad de México. Sin embargo lo importante de esta situación fue la intensificación de los mensajes emitidos por el señor Anaya contra "el peligro de la hora presente: el comunismo".

En marzo de 1961 el obispo ordenó que en las puertas de los templos se colocaran carteles donde las autoridades de la *Defensa de la Fe* informaban a los feligreses qué era el comunismo, qué lecturas, folletos y revistas estaban prohibidas y como debían actuar los padres de familia y estudiantes para no dejarse engañar por quienes promovían becas y viajes para estudiar en Rusia o países del bloque comunista.[36]

34. *Ibid.*: 285.
35. Ob. José G. Anaya, "Circular No. 222 sobre la sociedad de Padres de Familia" (1959: 331-334).
36. Vicario general, Ramiro Vargas, "Predicación sobre el comunismo" (1961: 132-134).

Ese mismo año el ex presidente Cárdenas fue identificado por la Iglesia como el principal portavoz del comunismo en México al fundar el Movimiento de Liberación Nacional (MLN). El MLN proponía un programa de pleno respeto a la *Constitución* de 1917, la defensa de la soberanía del país y el principio de fraternidad internacional que expresó en su solidaridad con la revolución cubana. Entre los veintiséis miembros del comité nacional del MLN estaban Cuauhtémoc Cárdenas, Heberto Castillo, Manuel Marcué P., Enrique González P. y Eli de Gortari.[37]

En un editorial de *Guía* se dijo que en Uruapan y Jiquilpan fue fundado de manera "camuflada" el partido comunista a través del MLN.

> Quienes encabezan el MLN hablan de librar al pueblo de las cadenas esclavizadoras del clero, del gobierno actual y de los capitalistas. [...] Los comunistas metidos a liberadores de pueblos son gatos con aires de redentores de ratones o médicos ineptos que solucionan sus problemas teniendo a los pacientes muy sosegados en cama o mandándolos a la tumba. [...] Es cierto que nuestra Patria necesita LIBERACIÓN en muchos puntos. Pero no por el camino del comunismo, que es traición a Dios y a la misma Patria. Sino por el camino de un esfuerzo conjunto, constante y valiente, para tener Clero mejor formado. Gobierno más limpio, Capitales más difundidos y activos, Obreros más trabajadores y honestos.[38]

La reacción episcopal no se hizo esperar. El 10 de Diciembre de 1961 *Guía* publicó una exhortación del obispo Anaya para intensificar la campaña de oración en la diócesis y los actos de penitencia con el fin de detener el avance del comunismo en la diócesis.

> Quizá parezca a muchos que ya no hay necesidad de proseguir la campaña de oraciones, pues parece que el comunismo ha amainado velas y que ya pasó el peligro. Quién así pensara se engañaría fatalmente, pues el peligro no sólo no ha pasado sino que se ha hecho más grave y nos amenaza, aunque ahora bajo distinta forma. Os advierto que el comunismo en nuestra Patria esta reclutando miembros ara un llamado MOVIMIENTO DE LIBERACIÓN NACIONAL. En apariencia se trata de una cosa muy razonable y justa, y así la proponen los propagandistas

37. Loaeza, *op. cit.* (1988: 288).
38. *Guia* (16/XI/61 :4).

comunistas; pero en el fondo es una estrategia para apoderarse del poder y sometemos a la esclavitud.[39]

El 23 de enero de 1959 Anaya asistió a la apertura del Concilio Vaticano II y como obispo de la diócesis participó con sus iguales en los cuatro períodos del Concilio. De regreso a Zamora se dio cuenta que los cambios que cimbrarían a la Iglesia católica no provendrían de sus enemigos políticos sino de las tendencias renovadoras que se movían a su interior.

RECAPITULACIÓN DE LA PRIMERA PARTE

El catolicismo patriarcal en Zamora es un producto cultural de los ensayos hechos por la Iglesia para reconstruir su hegemonía y resistir a los embates de la secularización en coyunturas específicas.

Estos ensayos resignificaron la cultura local para orientarla a un fin común: la restauración del poder eclesiástico. El catolicismo patriarcal no entraña entonces una nueva forma de concebir a la Iglesia católica, sino una reafirmación del principio integrista y jerárquico que la ha caracterizado en los últimos dos siglos.

No obstante lo anterior, la realidad histórica explorada en tres momentos coyunturales de la diócesis de Zamora muestran una permanente tensión entre el principio ideológico que orienta el proyecto restaurador de la Iglesia con las dinámicas sociopolíticas de la región y el país. Esta tensión se observa principalmente en las relaciones autoritarias dentro del propio clero y entre el clero y los laicos.

El autoritarismo ha sido un rasgo central de la cultura patriarcal que intercambia dos facetas: su paternalismo afable y riguroso con su liderazgo moral y sociopolítico. Si bien esta característica no es novedosa en sí misma como tampoco exclusiva del caso zamorano, sí lo es el contexto de cambio social regional donde se puso a prueba.

39. Ob. José G. Anaya, "Los católicos no deben pertenecer al MLN. Exhortación" (1961: 1 y 19).

La época levítica sintetiza el intento de una Iglesia asediada para resistir al liberalismo y preservar sus instituciones básicas. Es quizá el momento más claro de la interelación entre clase social y estamento eclesiástico, debido a las relaciones de parentesco entre miembros de la jerarquía con los terratenientes del porfiriato, y por su potencial político para reafirmar su hegemonía en una región.

El catolicismo patriarcal tuvo un referente directo en los procesos de fundación de instituciones, protagonizados por los patriarcas del clero, así como en la representación ideológica que tanto sacerdotes como feligreses hicieron de la infalibilidad moral del sacerdote, a pesar de las hondas diferencias económicas que prevalecía entre ellos.

Sin embargo, este primer ensayo por reconstruir la hegemonía eclesiástica mostró un problema insoluble, el de la adaptación del principio integrista y jerárquico a situaciones que demandaban una concepción diferente de Iglesia y de su compromiso social. Desde la época levítica el enfrentamiento entre las fuerzas eclesiales con tendencias *parroquiales* y *cosmopolitas* dejó claro que la Iglesia lejos de ser una sociedad monolítica y "perfecta" era un campo de lucha para legitimar proyectos de Iglesia distintos.

Lo específico de esta lucha en el campo religioso zamorano fue la hegemonía del clero regular, que impidió la participación de órdenes y congregaciones religiosas en su proyecto de Iglesia diocesana. Un rasgo sintomático de esta hegemonía es que el clero zamorano fundó sus propias congregaciones monásticas, casi todas femeninas, en función de sus intereses y posibilidades de control. A la larga esta estructura eclesiástica será contraproducente para aceptar y participar en los retos de apertura que reclamará la Iglesia posconciliar.

El catolicismo social fue el segundo ensayo de construcción de hegemonía ante la inminente crisis del porfiriato. No fue la crítica al régimen político la vía que utilizó la Iglesia para ganar espacios en la sociedad civil, sino su intento apostólico de conciliar las contradicciones entre capital y trabajo. Las propuestas de la Iglesia sobre justicia social y organización sindical fueron muy avanzadas en su época, pero no conformó un movimiento social nacido de las bases sino de la iniciativa jerárquica. El paternalismo clerical impidió el avance de

la organización democrática de los trabajadores y la lucha por sus propios intereses, definitivamente contrapuestos a los de los patrones.

Lo interesante de este segundo ensayo fue el momento en que ocurrió: la encrucijada de una guerra civil, la cristiada, donde se agudizó el conflicto político entre la Iglesia y el Estado. Para la Iglesia esta encrucijada significó la ruptura del poder levítico en la medida que sacerdotes y laicos que estaban en la base de la pirámide eclesiástica buscaron sus propios caminos en la lucha armada, la resistencia pasiva o el exilio. Pero es dudoso que con ello se superara el agobio del catolicismo patriarcal si tomamos en cuenta las circunstancias en que se dieron los *arreglos* y la forma en que se restauró el orden civil y eclesiástico.

A falta de una historia de la Iglesia hecha desde la perspectiva de los laicos que tome en cuenta sus diferencias sociales, ideológicas y culturales, solamente podemos apuntar una reflexión provisional sobre los saldos negativos de los *arreglos* en la diócesis de Zamora. Quizá, el más profundo fue la ruptura de la relación comunitaria que en muchos pueblos de la diócesis fue construida entre los laicos y los sacerdotes patriarcas. El caso de San José de Gracia, descrito por Luis González con una especial sensibilidad para captar esta situación, es un buen ejemplo de la incertidumbre que provocó entre los combatientes cristeros y los que con ellos se solidarizaron los *arreglos* cupulares de los jefes de la Iglesia con el gobierno.[40]

En el tercer momento, el del *modus vivendi*, los católicos que se reincorporaron al redil del pastor (pues no sabemos cuántos otros se "desbandaron" en el sinarquismo y los varios grupos de resistencia que no acataron los mandatos de la jerarquía) participaron en la refundación del catolicismo patriarcal, pero ahora sin la estructura social que la había legitimado anteriormente; es por esto que en el catolicismo patriarcal del tercer momento predomina el factor ideológico para cohesionar socialmente a los católicos.

Durante el obispado de Anaya resulta evidente el aprendizaje que la propia institución logra de sus experiencias y el ritmo lento de sus

40. Esta situación de ruptura se analiza con mayor detalle en Miguel J. Hernández, "*Pueblo en vilo*, la subversión de la vida cotidiana" (1994b).

estrategias trazadas a largo plazo. En el caso de Zamora la estrategia dominante ha sido dejar de lado la reconquista del poder político para ganar terreno en el campo social y cultural. Desde esta perspectiva hay continuidad con el primer obispo José Antonio de la Peña hasta José Gabriel Anaya.

El obispo Anaya y el clero que lo secundó, aprovecharon el patrimonio de una cultura patriarcal en una coyuntura "ausente" de conflictos políticos; ensayaron con éxito la articulación entre creencia e ideología al interpelar el catolicismo popular mariano y resignificarlo con el discurso anticomunista y antiprotestante.

El primer siglo de vida de la diócesis puede resumirse como un período de recomposición política de la sociedad local y nacional. No había muchas opciones para la formación de un sujeto social capaz de cuestionar la dominación religiosa y política de la Iglesia y el Estado. Quizá por ello la historia del catolicismo patriarcal haya sido relatada a través de las acciones, beneficencias y pleitos de sus patriarcas. Será por un proceso de cambio religioso al interior de la Iglesia y de crisis del modelo de dominación político del Estado como esta continuidad será cuestionada en sus raíces a fines de los años sesenta.

SEGUNDA PARTE

LOS DERROTEROS DEL *AGGIORNAMENTO* EN LA IGLESIA DE ZAMORA

En México, antes del Vaticano II las cosas eran claras.
El laico sabía la lista de cosas que debía hacer
y las que debía evitar para estar en "orden";
cuando se salía de ese orden, sabía también cómo volver al redil.
El sacerdote conocía perfectamente sus obligaciones ministeriales;
la forma de impartir los sacramentos la tenía
perfectamente delineada hasta en sus últimos detalles;
su papel en la sociedad estaba claramente definido.
El religioso y la religiosa vivían dentro de sistemas de vida en común
y desarrollaban actividades apostólicas que estaban igualmente
sistematizadas y definidas.
La autoridad del Papa y del obispo era incontestable,
prácticamente sin apelación.
Finalmente, la institución eclesiástica por "lógica"
se encuadraba como una fuerza social reaccionaria

Martín de la Rosa[1]

1. Martín de la Rosa, "La Iglesia católica en México. Del Vaticano II a la CELAM III, 1965-1979" (1979:88).

A más de treinta años de haberse celebrado el Concilio Vaticano II (1962-1965), resulta obvio afirmar su importancia para la Iglesia Católica mundial, por el tipo de cambios que generó en su interior. Es conocido el hecho de que el CV estuvo dominado por teólogos europeos y norteamericanos, interesados en discutir problemas propios de sus países de origen, así como soluciones que apuntaron a una apertura y reconciliación de la Iglesia con "el mundo moderno".[2]

Como resultado de este esfuerzo la Iglesia católica debió actualizarse en los cambios de sus respectivos contextos sociales y regionales, orientada por la idea de "recuperar el tiempo perdido". Este proceso, también conocido como *aggiornamento,* no corrió al parejo en las Iglesias de los países desarrollados y en las de los llamados "países periféricos" (los situados en Asia, África y América Latina). Para las primeras los cambios fueron consecuentes con sus necesidades: la reforma litúrgica, la libertad religiosa, el uso de los medios de comunicación social, el ecumenismo y la presencia de una pastoral social en el mundo moderno. Pero para las Iglesias de los países periféricos estas dinámicas resultaron sorpresivas, y en varios casos contrarias a las situaciones socio religiosas imperantes en sus lugares de origen. Este fue el caso de la Iglesia católica mexicana, en donde los planteamientos renovadores del CV fueron ajenos a la mentalidad e interés de la mayor parte de los obispos y sacerdotes.[3]

Diferentes autores han dado cuenta de las tendencias surgidas entre los católicos mexicanos con respecto a su postura a favor o en contra de los cambios generados por el CV; de igual manera se han documentado

2. Enrique Rondet, *Vaticano II. El concilio de la nueva era* (1970: cap. IV).
3. De la Rosa, *op. cit.* (1979: 88-89).

los conflictos entre estas tendencias a nivel nacional y diocesano,[4] destacando el caso de la diócesis de Cuernavaca como "epicentro" de estas transformaciones. Sin embargo sigue pendiente la comprensión de los matices que adoptaron los mismos cambios en las diócesis consideradas "conservadoras". Para el caso de la diócesis de Zamora ello supone comprender qué aspectos fueron recuperados del CV y cuáles los desafíos derivados de esta acción para una Iglesia estructurada por el catolicismo patriarcal.

Las reformas institucionales del CV fueron introducidas en la diócesis de Zamora por los tres obispos que la gobernaron después de 1967. Ellos fueron: José Salazar y López (1967 a 1969), Adolfo Hernández Hurtado (1970 a 1974) y José Esaúl Robles Jiménez (1974 a 1993). Los dos primeros eran oriundos de Jalisco y el tercero de Zacatecas. Prelados con vínculos directos en el Episcopado Nacional, protagonistas y testigos de los cambios posconciliares y de su adaptación a las circunstancias nacionales en las CELAM de Medellín y Puebla.

Sus trayectorias curriculares empiezan con los estudios superiores en Roma. Robles fue de los sacerdotes formados en el seminario de Montezuma, Nuevo México y luego ordenado en Roma en 1949;[5] Salazar fue estudiante de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, ordenado sacerdote en 1934.[6] Hurtado y Robles participaron como obispos de Tapachula y Tulancingo en diferentes períodos del CV.[7]

Cuando José Salazar fue nombrado Cardenal de la arquidiócesis de Guadalajara el 2 de febrero de 1973, también presidía la CEM (1973-1982); como obispo participó en las elecciones de los pontífices Juan Pablo I y Juan Pablo II, y ocupó cargos de gobierno en la Curia Romana.[8]

El obispo Robles tuvo también una trayectoria notable en las esferas cupulares de la Iglesia. Participó en las CELAM de Medellín y Puebla; en el Consejo Episcopal Latinoamericano fue vocal del Departamento

4. *Cf.* Introducción general de este libro.
5. Gutiérrez C., *op. cit.* (1993: 483).
6. *Enciclopedia de México*, tomo XII (1988: 7099).
7. Gutiérrez C., *op. cit.* (1993: 503-504).
8. *Enciclopedia de México, op. cit.* (1988: 7100).

de Ministerios y Vocaciones (1985-1990) durante seis años, consejero de la Sagrada Congregación para la Educación Católica en la Curia Romana, vicepresidente de la CEM en dos períodos consecutivos (1984-1988), y en 1988 su nombre figuró en la terna para las elecciones de presidente de la CEM (los otros dos fueron el Cardenal Posadas y el obispo Suárez Rivera). En ese mismo año se le nombró presidente de la Universidad Pontificia de México.[9]

Se trataba pues, de prelados y estadistas eclesiásticos que comprendieron en su momento los cambios de largo plazo que requería la Iglesia en México. Durante sus gestiones episcopales en la diócesis de Zamora fue cuestionada toda una época de catolicismo patriarcal mediante reformas litúrgicas, pastorales y administrativas. Las reacciones de los católicos zamoranos fueron semejantes a las ocurridas en tiempos del obispo Cázares, con la diferencia de que ahora los obispos impulsaron cambios sustanciales en los ámbitos de la institución sin afectar, por ello, el principio jerárquico de su organización.

La mayor parte del clero desconfiaría de ellos o los rechazaría, ya fuera por atentar contra sus fueros, conservados durante muchos años, o porque las reformas introducidas no eran lo suficientemente "radicales" para convencer a los sacerdotes y laicos que esperaban un cambio más apegado a las expectativas del CV. Este segundo grupo fue minoritario, pero no por ello menos importante para presionar en situaciones especiales, como veremos en los siguientes dos capítulos.

9. "Suplemento especial en memoria del obispo José E. Robles" en *Guía* (24/X/93); *Mensaje* (16/XI/85, 27/ XI/88); varios autores, *Homenaje postumo... op. cit.* (1994).

IV
LOS DOMINIOS DEL CLERO

A principios de los años sesenta el seminario de la diócesis de Zamora se consideraba el principal "semillero de sacerdotes" en el país. Esta situación, motivo de orgullo para el clero local, expresaba una tendencia de autosuficiencia que caracterizaba a la mayor parte de las diócesis del centro occidente. En 1965 México ocupó, después de Brasil, el segundo lugar por el mayor número de sacerdotes en América Latina: 7 354; que eran casi el doble de los que hubo en 1926.[1] En contraste, la proporción de sacerdotes por cada 10 mil habitantes fue de 1.5, cifra nada optimista que reflejaba la disparidad entre la formación de sacerdotes con el rápido crecimiento demográfico en México.[2]

Otra situación que en estos años indicó la postura autosuficiente de la Iglesia mexicana fue su aislamiento de las experiencias de intercomunicación eclesial, promovidas por el papa Juan XXIII para ayudar a América Latina con un apoyo misional europeo, norteamericano, y canadiense.[3] Estas experiencias permitieron a varias Iglesias latinoamericanas aceptar nuevas corrientes de pensamiento que enriquecieron su trabajo pastoral.

En México fue en diciembre de 1963 cuando un grupo de siete obispos de la región del Golfo tomó la iniciativa de formar la *Unión de Mutua Ayuda Episcopal* (UMAE), para aplicar sistemáticamente las reformas propuestas por el Concilio y auxiliarse con recursos humanos

1. Jean Meyer, *La Cristiada. 1-La guerra de los cristeros* (1980: 49).
2. Hugo Latorre, *La revolución de la Iglesia Latinoamericana* (1969: 127). Países con menos habitantes y sacerdotes, tenían una proporción mayor de sacerdotes por cada 10 mil habitantes: Chile 2.8, Colombia, Uruguay y Ecuador con 2.7.
3. Jesús García, *op. cit.* (1984: 364).

para proyectar una pastoral de conjunto. Es interesante anotar que uno de los principales impulsores de esta iniciativa fue el obispo de Papantla Alfonso Sánchez Tinoco, originario de la población de Tanhuato de la diócesis de Zamora.

> El impacto de la UMAE fue considerable mientras estuvo alentada por Alfonso Sánchez Tinoco, obispo de Papantla. En su torno, quedó integrado un equipo promotor de gran calidad. Bastó que vieran a su alrededor y comenzaran a planear, para cuestionar de inmediato la pastoral de conservación hasta entonces en boga y sus diversos agentes. No era suficiente la crítica de actitudes y hacer la caricatura de los comportamientos pastorales. Se requería presentar un proyecto de Iglesia según el espíritu conciliar, aunque fuese tan sólo en sus grandes líneas de fuerza, para lo cual era indispensable una fundamentación teológica, tarea nada fácil porque la teología privativa en obispos y sacerdotes venía a constituir el primer obstáculo.[4]

Y así fue en el caso de la diócesis de Zamora que no participó en el proyecto renovador de la UMAE, porque no se consideró necesitada de ayuda como las otras treinta diócesis que se adhirieron a él. Esta percepción de autosuficiencia plantea algunas preguntas sobre cuáles eran las características estructurales del clero zamorano durante el período estudiado y en qué medida respondían a las exigencias socio culturales de sus entornos.

Para abordar la primera cuestión, en este capítulo nos proponemos ubicar las posiciones y funciones del clero en las coordenadas institucionales de la diócesis, con el fin de perfilar sus características de diferenciación y acción social al interior del sistema eclesiástico. Las coordenadas que tomaremos en cuenta para tal efecto serán la estructura institucional de la iglesia, como universo de referencia, la trayectoria de formación y ordenación de los sacerdotes, y su posición estamental en el sistema eclesiástico. La cuestión de sus respuestas a las exigencias socio culturales de sus entornos será tratada en el siguiente capítulo.

4. Romero de Solís, *op. cit.* (1994: 432).

ESTRUCTURA INSTITUCIONAL DE LA IGLESIA DIOCESANA

De acuerdo con el *Código de Derecho Canónico* (*CDC*) la organización institucional de una diócesis se apoya en tres instancias básicas, formadas por las curias de gobierno, justicia y pastoral; están también dos cuerpos consultivos, el seminario, las parroquias, rectorías y santuarios, las comunidades religiosas, y el laicado organizado (véase diagrama 1).

La curia diocesana está integrada por aquellos organismos y personas que colaboran con el obispo en el gobierno de toda la diócesis, principalmente en la dirección de la actividad pastoral, en la administración y en el ejercicio de la potestad judicial.[5] En 1990 colaboraban en la curia diocesana alrededor de 69 sacerdotes que representaban 31% del clero activo.

La siguiente categoría de la estructura institucional que sigue a la curia de gobierno es el consejo presbiterial, formado por un grupo de sacerdotes en representación del presbiterio[6] que funciona como senado del obispo. En 1990 participaban en él 16 sacerdotes, 12 de los cuales habían sido elegidos para representar cada una de las ocho vicarías pastorales de la diócesis y otros cuatro designados directamente por el obispo.[7] De rango similar es el colegio de consultores, compuesto por seis o 12 sacerdotes del consejo presbiterial para ejecutar funciones especiales indicadas en el *CDC*.[8]

Paralelo en importancia a los organismos consultivos, son los seminarios mayor y menor, donde se forman los futuros sacerdotes de la diócesis. El seminario mayor, ubicado en Jacona, contaba en 1990 con 22 sacerdotes y tres seglares; de ellos 15 eran maestros, cinco asesores y cinco con cargos administrativos o de gobierno (rector, ecónomo, promotores). En el seminario menor de Uruapan, donde estudian los aspi-

5. *CDC* (1985: can. 469, p. 330).
6. La palabra presbítero (de la raíz griega *presbyteros*) designa al sacerdote que puede ejercer las siguientes funciones: oblación del sacrificio, administración de todos los sacramentos, predicación y preeminencia espiritual. Para la administración válida de ciertos sacramentos, el presbítero debe contar con la jurisdicción o delegación autorizada. *Diccionario del Hogar católico* (1962: 954).
7. *CDC op. cit.* (1985: can. 495, p. 345). José L. Garibay, *Directorio eclesiástico de la diócesis de Zamora, 1990* (1990: 19).
8. *CDC, op. cit.* (1985: can. 505, p. 351).

Diagrama 1
Estructura institucional de la Iglesia
Diócesis de Zamora, 1990

1. Curia diocesana

Curia de gobierno
(10 sacerdotes)

Curia de justicia
(8 sacerdotes)

Curia pastoral
(47 sacerdotes)

2. Consejo presbiterial
(16 sacerdotes representantes)

4. Seminario diocesano
(Mayor en Jacona= 22 profesores sacerdotes/Menor en Uruapan= 2 sacerdotes)

3. Colegio de consultores
(6 sacerdotes representantes)

5. Parroquias, rectorías, santuarios
(106 parroquias, 10 rectorías, 8 santuarios)
242 sacerdotes

6. Comunidades religiosas
(6 masculinas/21 femeninas)

7. Laicado organizado
(25 organizaciones)

rantes de nivel preparatorio, solamente se contaba con el rector y un asesor espiritual, como personal fijo.[9]

La quinta categoría de la estructura eclesial es el más importante para el trabajo pastoral, porque en ella se ubican las parroquias, rectorías (iglesias que no tienen el rango de parroquia) y santuarios. Entre 1984 y 1990 operaban en la diócesis 108 parroquias, 10 rectorías y ocho santuarios; de las parroquias, 62 de ellas se encontraban en las ciudades y pueblos que tenían la categoría de cabeceras municipales y el resto en poblados con menos de 10 mil habitantes. Ciudades como Zamora, Uruapan, Sahuayo y Los Reyes tenían hasta trece parroquias. En 1990 el promedio de la población mayor de cinco años que le correspondía a cada parroquia era de 8 633; pero esta cifra aumentaba en zonas pastorales como la Meseta Tarasca donde el número de feligreses por parroquia era de 11 178, y en la zona centro (donde se encuentra el municipio de Zamora) la proporción era de 9 282 habitantes.[10]

Las comunidades religiosas ocupan una posición subordinada en el auxilio del trabajo pastoral de la diócesis. A falta de órdenes del clero regular, las congregaciones de religiosas y religiosos que han sido fundadas en la propia diócesis o invitadas para trabajar en ella, no representan un contrapeso al poder del clero secular. Lamentablemente no se tiene acceso a la estadística de cada una de las congregaciones femeninas y masculinas que operan en la diócesis; pero por el número de escuelas, instituciones de asistencia y casas de formación a su cargo, se perfila estadísticamente una proporción cercana a las tres cuartas partes de los sacerdotes activos. De 27 congregaciones registradas, 21 son femeninas y seis masculinas.

Las congregaciones masculinas de Maristas, Salesianos, Misioneros de la Sagrada Familia, Combonianos, Misioneros de San Carlos y Trapenses, tenían su principal radio de acción en escuelas, dispensarios, casas de formación y claustros, funcionando en los principales centros urbanos de la diócesis (Zamora, Uruapan, Sahuayo, Jacona). Pero son las comunidades femeninas las que constituyen una amplia red de colegios (a todos los niveles de escolaridad y de atención a clases

9. Garibay, *op. cit.* (1990: 21).
10. *Cf.* mapa 1 en la introducción general, y cuadro 4 del anexo estadístico.

sociales), hospitales, dispensarios, claustros, casas de formación y misiones, en todo lo largo y ancho de la diócesis. Encabezan la lista las Hermanas de los Pobres Siervas del Sagrado Corazón (HPSSC)[11] con 35 establecimientos escolares, cinco casas de formación, cuatro hospitales, y dos asilos. Les siguen las comunidades de Adoratrices, Capuchinas, Dominicas de la Doctrina Cristiana, Franciscanas de San José, Franciscanas de Zapopan, HH. de María Inmaculada de Guadalupe, HH. de María Auxiliadora, HH. del Espíritu Santo, HH. del Sagrado Corazón y de los Niños Pobres, HH. del Verbo Encarnado, Misioneras de Jesús Sacrificado, Misioneras de la Eucaristía, Misioneras Guadalupanas del Espíritu Santo, Misioneras Hijas del Calvario, Oblatas Eucarísticas, Oblatas Guadalupanas de La Salle, Operarias de la Sagrada Familia, Siervas de los Pobres.[12]

En la base de la estructura institucional se ubica el laicado organizado, compuesto por 25 organizaciones que en 1990 asesoraban alrededor de 69 sacerdotes integrantes de las comisiones de la curia pastoral. La mayor parte de las organizaciones del laicado son las sobrevivientes de la época anterior al concilio, iniciando con la Acción Católica, la Acción Católica de la Juventud Mexicana, la Unión Femenina Católica Mexicana, los Caballeros de Colón y las cajas de ahorro o mutuales; le siguen los grupos devocionales como la Adoración Nocturna, el Apostolado de la Cruz, la Legión de María y la Orden Franciscana Seglar. Como resultado de las innovaciones del CV, en la zona de Uruapan funciona el Movimiento Familiar Cristiano y los Cursillos de Cristiandad.

Pero fue con el Sínodo Diocesano de 1987 que se crearon nuevos grupos de laicos con la activación del Centro Diocesano de Pastoral en el Instituto Cázares de Zamora, cuyo radio de acción abarca Uruapan, Los Reyes, Jacona, Cherán, Purépero, San José de Gracia, Cumuatillo y Vista Hermosa. El Instituto Cázares tiene como meta principal la formación de laicos para diferentes proyectos del trabajo pastoral. En 1990 surgieron grupos de Planificación Familiar y Encuentros Matrimonia-

11. *Cf.* capítulo 1 de este libro.
12. Garibay, *op. cit.* (1990: 69-75).

les, grupos apostolares de Charitas, Misioneros Seglares y el Hospital Margarita, catequistas y lectores de Biblia. Dentro de este panorama la novedad fue el Movimiento de Renovación en el Espíritu Santo, que en 1990 requirió por su rápida extensión de tres coordinadores y asesores del clero para trabajar en las regiones de Zamora, Uruapan y Sahuayo.[13]

En este panorama de la estructura institucional diocesana es innegable el papel dominante del clero, no sólo en las actividades de gobierno y las sacramentales que le corresponden, sino también en la dirección, asesoría y organización de las actividades pastorales y educativas que en otros ámbitos del país son asumidas por equipos intereclesiales, con fuerte participación de los laicos. Esta primera aproximación a la estructura institucional nos sugiere profundizar en la composición generacional del clero.

FORMACIÓN Y ORDENACIÓN

La formación del sacerdote en el seminario y su ordenación es la primera etapa que marca, en gran medida su futuro en la institución eclesiástica. Son varios los factores que determinan las diferencias entre cada generación[14] de sacerdotes, empezando por el lugar, las circunstancias del mundo secular que son favorables o agresivas para la Iglesia, la forma en que los obispos llevan a cabo el proyecto pastoral de su diócesis y sus consecuencias en el medio académico, donde intervienen rectores y profesores.

En la diócesis de Zamora varios de estos factores han sido examinados en los capítulos precedentes desde la lectura de la construcción de hegemonía del catolicismo patriarcal. Tomando en cuenta este contexto veamos cómo se ubican los 242 sacerdotes registrados en la diócesis (entre 1984 y 1990).

13. *Ibid.*: 77-80.

14. Por *generación* entenderemos un determinado conjunto social de perspectivas desarrollada por los coetáneos (grupo de edad que coincide en un espacio y tiempo) que comparten las mismas circunstancias de tipo profesional, cultural y/o político. Nerina Jansen, *La teoría de las generaciones y el cambio social* (1977: 45ss.).

En el cuadro 1 se reconstruyen siete períodos de formación sacerdotal en el Seminario Mayor de Jacona, de acuerdo con los rectores que lo dirigieron. En el primer período del rector Plancarte se ubica a la generación de sacerdotes que se formaron bajo las condiciones de persecución religiosa, clandestinidad y "diáspora". A los siguientes dos rectores les correspondieron los años del *modus vivendi* y las generaciones que se formaron en la "época de oro" del seminario, según relatan varios cronistas del mismo. Después de 1966 se vive un período de transición en las rectorías de Jorge Vázquez y Jorge Medina, debido a los cortos períodos de gobierno de los obispos Salazar y Hernández, y a los años "críticos" del cambio, posteriores al Concilio. Esta ronda de generaciones se sigue hasta el largo período de gestión episcopal de José E. Robles, donde fueron rectores Raúl Ventura y José Amezcua.

Cuadro 1
Sacerdotes en la diócesis de Zamora por lugar de ordenación y período de rector en el Seminario

		Lugar de ordenación			
Rector Diócesis	Ordenados	Diócesis	Montezuma Zamora	Roma	Otra
Plancarte 1921-1936	5	2	—	2	1
Vargas C. 1937-1957	115	98	12	3	2
Valencia A. 1959-1966	44	39	1	3	1
Vázquez C. 1966-1969	8	8	—	—	—
Medina O. 1969-1977	22	21	—	1	—
Ventura 1977-1983	18	18	—	—	—
Amezcua 1983-1990	30	30	—	—	—
Total	242	216	13	9	4
Porcentaje	*100%*	*89%*	*13%*	*4%*	*2%*

Fuentes: Elaboración propia con información consultada en: Garibay (1990), Valencia (1977), Vega (1984), *Mensaje* (1985-1994).

Si consideramos los años de rectoría de Vargas y de Valencia, durante el obispado de Anaya, es notable que en un período de 20 años se ordenaron 91 de los sacerdotes que en 1990 permanecían en la diócesis. En el obispado de Robles se observa una situación similar, en el lapso de 15 años fueron 62 los que profesaron su ministerio. La media de sacerdotes ordenados por año durante el obispado de Anaya fue de 4.5 y en el de Robles fue de 4.1.

Sin duda las rectorías intermedias a los obispados de Anaya y Robles fueron las menos fructíferas en la graduación de sacerdotes; la media fue de 1.4 por año. Como veremos en el siguiente capítulo, las causas de esta disminución se aluden a la desorientación que causaron las innovaciones pedagógicas inspiradas en los documentos del Concilio para la formación de sacerdotes.

Otro dato importante del cuadro 1 es la alta proporción de sacerdotes activos entre 1984 y 1990 que se formaron, ordenaron y han trabajado exclusivamente en la diócesis. De los 242 sacerdotes registrados en estos años, solamente 223 eran los activos y los otros 19 correspondían a bajas por defunción o abandono del ministerio. El 89 por ciento que representa a los activos se ordenaron en la diócesis de Zamora; de ellos la gran mayoría (86 por ciento) lo hicieron en la ciudad de Zamora y la minoría (tres por ciento) en alguna otra parte de la diócesis.

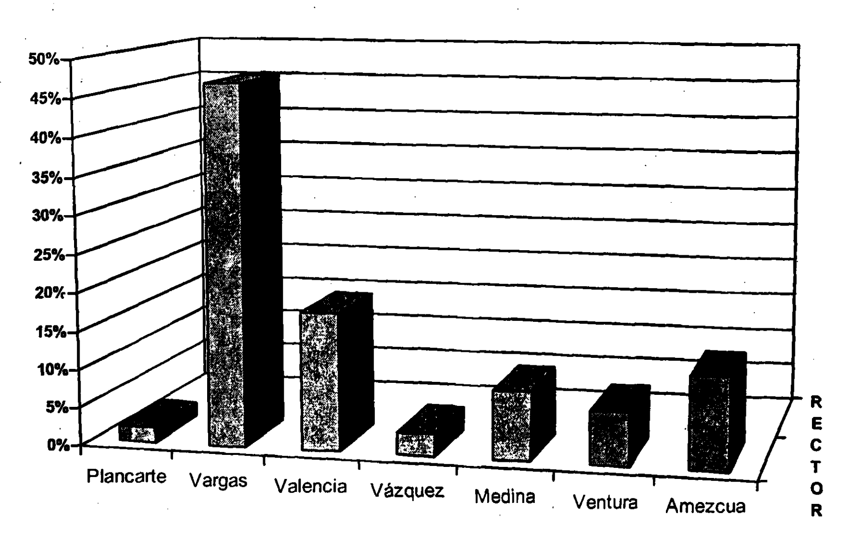
Otra apreciable minoría representada por cuatro por ciento se ordenó en Roma, lo que indica una muy baja cantidad de seminaristas que pudo realizar estudios complementarios en el extranjero. Es similar la proporción (cinco por ciento) de sacerdotes que estudiaron y se ordenaron en Montezuma, Nuevo México, en tiempos de la persecución.[15] En los 35 años que duró el seminario de Montezuma se ordenaron 1 707 sacerdotes mexicanos, esto es, la quinta parte del clero en la república; de ellos, 23 han sido obispos y protagonistas centrales de la vida eclesiástica en

15. A causa de la persecución religiosa en México el episcopado norteamericano por insinuación del Papa Pio XI apoyó al episcopado mexicano para la fundación del Seminario Nacional Interdiocesano de Santa María de Guadalupe en Montezuma, Nuevo México. A su cargo estuvieron los padres de la Compañía de Jesús de la Provincia de México. Durante 37 años prestó sus servicios y en 1971 se trasladó a Tula, Hidalgo. De la diócesis de Zamora fueron enviados a Montezuma en 1937 diecisiete alumnos. Valencia, *op. cit.* (1977: 74-75).

el país durante los últimos veinte años.[16] De estos personajes únicamente cuatro fueron originarios de la diócesis de Zamora, pero ninguno regresó a ella para ejercer su ministerio.[17]

Si bien no contamos con estadísticas precisas sobre el número de seminaristas que tuvieron alguna estancia en Roma durante los obispados anteriores al obispo Fulcheri, es notable el número de profesores del seminario recién llegados de Roma durante todo el período en que fue rector el padre Vargas. Seguramente se debe al interés particular que ciertos rectores tuvieron para enriquecer la formación de sus estudiantes, con la anuencia del obispo.[18]

Gráfica 1
Proporción de sacerdotes ordenados
por período de rectores en el Seminario diocesano de Zamora, 1921-1990



Fuente. Representación gráfica a partir de procesamiento de datos consultados en: Garibay (1990); Valencia (1977); Vega (1984); *Mensaje* (1985-1994).

16. Gutiérrez C., *op. cit.* (1993: 483). Las listas de obispos que se formaron en Montezuma y de las diócesis donde gobernaron hasta 1993, se pueden consultar en las páginas 483 y 484 de la fuente citada.
17. Estos personajes prominentes fueron Alfonso Sánchez Tinoco (obispo de Papantla, 1959-1970), Rafael Muñoz Núñez (obispo de Zacatecas, 1972-1984); Rogelio Sánchez González (obispo de Colima, 1972-1980) y José Fernández Arteaga (obispo de Apatzingán, 1974-1980); *ibid.*: 524-545.
18. Fueron los casos del canónigo Leonardo Castellanos (1904-1908), el pbro. José Plancarte (1919) y el mismo pbro. Vargas. Hacia 1955 "Habían vuelto de Roma los PP. Luis Caballero, Pedro Torres, Luis Mena Arroyo; más tarde Javier Lozano, Heberto Verduzco, Jorge Medina, Tomás Ríos, J. Luis y Jesús Sahagún, Miguel Espinosa, Conrado Fernández y Francisco Miranda", Valencia, *op. cit.* (1977: 97).

La anterior lectura intergeneracional de los sacerdotes activos en la diócesis muestra que alrededor de tres cuartas partes de ellos (71 por ciento) se formaron en los años precedentes al Concilio y solamente una cuarta parte (29 por ciento) en los años de los cambios que provocaron las reformas posconciliares. Esto sugiere el predominio de sacerdotes afines a los patrones culturales del catolicismo patriarcal, practicados en sus más de 25 años de servicio ministerial.

Los estamentos

Los estamentos de la estructura eclesiástica de Zamora no son solamente la reproducción de una estructura jerárquica tradicional, sino también el referente inmediato de la desigualdad social entre el clero.

En el diagrama 2 se representan los estamentos del clero zamorano tomando como criterios su posición y participación en cinco niveles que representan sus áreas de trabajo, cargos, y responsabilidades en las principales categorías de la estructura institucional de la diócesis. Explicaremos brevemente los componentes de cada nivel para pasar a analizar la configuración de los estamentos.

Los niveles I y II agrupan a los sacerdotes que ocupan puestos dirigentes en áreas pastorales, administrativa, jurídica y educativa. En el nivel I ubicamos al obispo, al vicario general y al vicario pastoral de la diócesis, así como a los funcionarios responsables de la curia de justicia, del consejo de administración diocesana y a los rectores de los seminarios mayor y menor. En el nivel II están los coordinadores de las comisiones diocesanas de pastoral (profética, litúrgica, social, educativa, familiar, juvenil, vocacional, de estado laical, vida consagrada y ministerio jerárquico), así como los encargados de las organizaciones que dependen de cada una de estas comisiones.

En el nivel III se ubican los sacerdotes con algún grado de especialización profesional que los califica para trabajar como profesores en el seminario, asesores de equipos de pastoral, participantes de alguna comisión especial, miembros de los equipos editoriales que laboran en los semanarios, revistas y hojas parroquiales autorizados como órganos oficiales de la diócesis. En el nivel IV están los miembros activos y

auxiliares en alguna comisión pastoral que incluye a los representantes en el consejo presbiterial.

Finalmente, en el nivel V encontramos el personal que labora en las parroquias, la base pastoral de la diócesis. En este nivel distinguimos una estratificación propia, definida en primer lugar por la ubicación territorial de la parroquia (Va.= ciudad, Vb.= pueblo, Vc.= ranchería) y en segundo lugar por la categoría presbiterial de los sacerdotes: párroco, rector, residente, vicario y capellán.

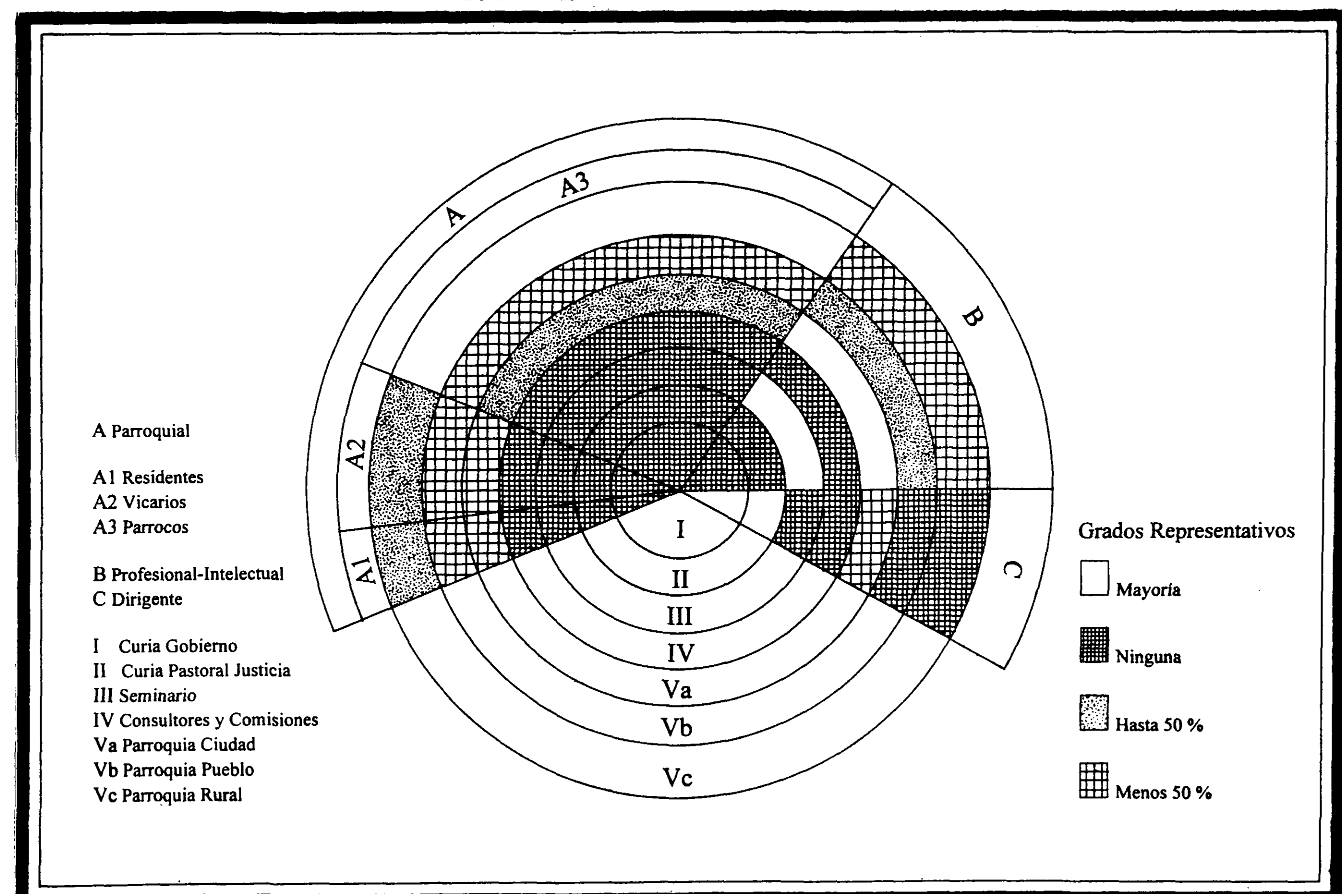
En el diagrama 2 el *estamento dirigente* está representado por los sacerdotes que en los niveles I y II controlan las instancias de planeación, decisión y vigilancia de ejecución o buen funcionamiento de las tareas administrativas, litúrgicas, jurisprudenciales y pastorales. Si bien el *CDC* presenta estos cargos dirigentes como cargos de servicio calificado para la Iglesia, ellos no dejan de constituir en las relaciones de poder institucional una elite de funcionarios y párrocos designados verticalmente por el obispo y en menor medida por instancias colegiales de consulta. En 1990 eran 32 los sacerdotes que componían esta elite, tenían una actividad exclusiva de funcionarios ocho de ellos y los restantes 24 estaban asignados a alguna parroquia en Zamora, Uruapan y Sahuayo.

En comparación con los niveles III, IV y V , el *estamento dirigente* de la diócesis representaba 14.3% del presbiterio diocesano. A excepción del obispo y de dos presbíteros ordenados en Roma, los otros sacerdotes "dirigentes" han realizado su carrera eclesiástica en la misma diócesis.

Es notable que en este estamento hubiera sacerdotes que detentaban hasta dos y cuatro cargos de responsabilidad en las tres curias diocesanas; por la importancia de la curia pastoral y las 11 comisiones que operaban en ella después del Sínodo diocesano de 1987, un mismo sacerdote podía coordinar hasta tres comisiones pastorales. Lo notable de este estamento es la residencia de la mayor parte de sus miembros en la ciudad de Zamora y el papel rector que ellos mismos asignan a sus proyectos y decisiones para extenderlos al resto de la diócesis.

El estamento de profesionales e intelectuales está representado en el diagrama 2 por sacerdotes del nivel III que por su formación académica y/o experiencia profesional trabajan como educadores (seminario y

Diagrama 2
Estamentos en la diócesis de Zamora



escuelas confesionales), asesores de grupos pastorales y escritores que inciden en la formación de una opinión pública. En 1990 eran 45 los sacerdotes que pertenecían a este estamento intermedio entre la elite dirigente y el resto de los sacerdotes dedicados a su trabajo pastoral en las parroquias; en proporción eran 20% de los sacerdotes activos, 30 de los 45 no estaban adscritos a una parroquia.

El grupo más importante de este estamento es el del seminario mayor, considerado por el común de los sacerdotes como "los intelectuales" de la diócesis. Con esta expresión se refieren a un grupo cerrado, cuyo universo de referencia es la institución; expresión del modo de vida de seminaristas y profesores, dedicados exclusivamente a la formación vocacional: de 22 profesores de planta en 1990, solamente tres tenían contacto con el trabajo parroquial.

El otro grupo que integra este estamento lo forman párrocos radicados principalmente en ciudades y pueblos, que a pesar de no haberse ordenado en Roma o fuera de la diócesis, han realizado estudios en alguna disciplina de las ciencias sociales o de educación normal superior. De esta manera se han capacitado para combinar su labor pastoral con la asesoría en campos propios de la terapia de grupos, arquitectura, sociología, psicología, periodismo, informática, televisión y video.

Entre los aproximadamente 20 sacerdotes de este grupo están los directores de semanarios de la prensa católica que circulan en los pueblos más importantes de la diócesis. Destacan por su tiraje y distribución: *Guía. Semanario Regional Independiente* y *Mensaje. Semanario Diocesano de Orientación Católica;*[19] le siguen, en forma modesta, las hojas parroquiales, los animadores de foros de consulta accesibles al público televidente y radiofónico, los diseñadores de videos que han llegado a ganar premios en Estados Unidos,[20] y los autores de libros que

19. En abril de 1987 el semanario *Mensaje* llegaba a 80 sitios de la diócesis con un tiraje de cuatro mil ejemplares, *Mensaje* (5/IV/87: 9).

20. Los sacerdotes Alfonso Verduzco, Santiago Ceja y Francisco Martínez realizaron una serie de programas en videos con temas bíblicos que fueron transmitidos en 1986, dos veces por semana, en el canal 52 de Los Ángeles, Calif., y posteriormente se reprodujeron por satélite a 78 canales de lengua española en E.U., *Mensaje* (14/VI/87); Francisco Martínez ganó un premio por su trabajo como comunicador, que fue objeto de un reportaje en la revista *Time*. MHM/entrevista al Pbro. Francisco M., Corupo, Mich., 2/II/1992.

traducen la Biblia,[21] escriben obras de teatro, novelas, poemas, o ensayos de tipo teológico y catecismos.

En el estamento de los *intelectuales* se localizan los grupos que en los foros de opinión pública o los espacios íntimos de la institución han manifestado posiciones críticas o disidentes ante las decisiones y formas de gobierno provenientes del estamento dirigente.

El puente que los parrócos de este estamento han establecido entre su visión pastoral de la sociedad y los problemas sociales y políticos que se discuten en la sociedad civil, ha abierto un espacio para la recreación de la cultura política católica en un contexto donde la opinión pública tiene prevalencia.

El estamento parroquial agrupa a la mayor parte del clero diocesano y se distingue de los anteriores estamentos por su exclusiva dedicación al trabajo pastoral, litúrgico y sacramental en las parroquias. En el cuadro 2 se describen las categorías y distribución espacial de estos sacerdotes.

Cuadro 2
Sacerdotes en parroquias de la diócesis según categoría y lugar, 1990

Categoría	Ciudad	Pueblo	Ranchería
Párroco	17	12	75
Rector	7	1	1
Vicario	12	12	30
Residente	9	6	10
Capellán	2	1	0
Total	47	32	116
Porcentaje	24 %	16 %	60 %

Fuente: Garibay (1990).
Ciudad: asentamiento de población entre 50 y 200 mil habitantes.
Pueblo: de 10 a 49 mil habitantes.
Ranchería: menos de 10 mil habitantes. Estas proporciones son exclusivas para la diócesis.

21. Es el caso singular del Pbro. Agustín Magaña Méndez (traductor), *Sagrada Biblia* (1977) (con licencia oficial). En 1995 se imprimió la 50a. edición con un tiraje de 10 mil ejemplares en ediciones Paulinas.

La representación de las cifras anteriores en el diagrama 2 sugiere una diferenciación particular en este estamento, dada principalmente por la combinación del lugar donde se halla la parroquia y la categoría del sacerdote. El primer grupo lo componen los párrocos y rectores de santuarios localizados en las ciudades que en 1990 no eran mayores de 200 mil habitantes ni menores de 50 mil; incluimos en esta categoría las parroquias de los pueblos que estadísticamente no son menores a 10 mil habitantes, pero económicamente tienen una importancia regional.

En varias de ellas se asientan santuarios importantes (San Juan Nuevo, Sahuayo, Tanhuato) que tradicionalmente han sido polos de atracción para los habitantes de rancherías en períodos de tianguis y fiestas de las imagenes veneradas. Las parroquias de estos lugares son altamente valoradas por el clero de los estamentos dirigente e intelectual debido a su acceso a los medios de comunicación.

Con respecto a los sacerdotes residentes, los casos registrados en 1990 corresponden a sacerdotes con edades mayores a los 50 años que regularmente regresan a sus pueblos de origen en la última etapa de su vida ministerial. Los vicarios auxiliares de los párrocos está formado por los sacerdotes recién ordenados; en las ciudades y pueblos menos de la mitad de ellos (35 por ciento) participan como miembros activos, auxiliares y representantes de alguna comisión pastoral en el nivel V de la estructura diocesana.

El siguiente grupo es el de los párrocos y vicarios de las rancherías. El más númeroso de la diócesis en números absolutos, según las cifras del cuadro 2: 116 sacerdotes, que en 1990 representaban un poco más de la mitad (52 por ciento) del total de sacerdotes activos en la diócesis.

Esta primera aproximación a la estructura eclesiástica de la diócesis de Zamora nos ha permitido ubicar desde un punto de vista funcional y descriptivo a los actores, sus posiciones estamentales y niveles de participación en el sistema jerárquico. A continuación analizaremos esta misma estructura en movimiento, en una coyuntura específica: la del impacto a nivel regional de los cambios propuestos por el CV. Será en esta perspectiva que podremos apreciar cómo estos actores se organizan y actúan como fuerzas eclesiales en función de sus proyectos e intereses frente a la dinámica de *aggiornamento* o puesta al día de la Iglesia católica.

V
SIGNO DE LOS TIEMPOS: REFORMAR PARA NO CAMBIAR

La ausencia absoluta de carga
hace que el hombre se vuelva
más ligero que el aire,
vuele hacia lo alto,
se distancie de la tierra,
de su ser terreno, que sea real
sólo a medias y sus
movimientos sean tan libres
como insignificantes.
Entonces, ¿qué hemos de elegir?
¿El peso o la levedad?

Milan Kundera[1]

El catolicismo patriarcal como forma de dominación eclesial se encontró en una situación crítica ante los cambios que demandaban las reformas conciliares. Si bien los desafíos del *aggiornamento* fueron planteados por igual a toda la Iglesia católica en México y América Latina, no fueron similares los ensayos para "poner a la Iglesia al día" en cada una de las diócesis. El regionalismo que caracterizó la formación de la Iglesia institucional en Zamora matizó considerablemente el tipo de reformas que serían aceptadas.

La crisis del catolicismo patriarcal se expresó principalmente en la insuficiencia de su estructura de gobierno para regular las nuevas relaciones de autoridad jerárquica entre los sacerdotes, y de ellos con los laicos. Para la mayoría del clero diocesano, cuya única perspectiva del catolicismo era el de su experiencia parroquial, no existía la necesidad de plantearse el problema de hegemonía de la Iglesia en un mundo que le exigía una presencia social diferente. Antes bien, la mayoría de los

1. Milan Kundera, *La insoportable levedad del ser* (1993: 9).

sacerdotes enfocaron el cambio como una inquietud para abrir espacios y canales de acceso a las posiciones de mando localizadas en el estamento dirigente de la institución eclesial.

En este escenario los portadores de las reformas conciliares en Zamora fueron paradójicamente los obispos provenientes de otras diócesis; todos ellos formaron parte de la elite del Episcopado Nacional, encargada de ensayar cautelosamente las reformas, en su doble papel de obedientes siervos del Sumo Pontífice y jefes de la Iglesia mexicana.

El objetivo de este capítulo es analizar la recomposición del campo religioso en la diócesis de Zamora por la introducción de algunas reformas conciliares en diferentes espacios y relaciones eclesiales. En el siguiente capítulo examinaremos este mismo proceso de recomposición, pero desde las tendencias de laicización en la vida secular. Nos interesa comprender los efectos y reacciones al *aggiornamento* de la Iglesia en Zamora, por su importancia para establecer o no los cimientos eclesiales entre el laicado y el clero para responder a los retos planteados en la sociedad de su tiempo.

CAMBIOS EN LAS TRADICIONES

Una cuestión de fondo en el CV fue el interés de restituir el original sentido de *asamblea* a través de la participación "consciente, plena y activa de los fieles".[2] En la perspectiva del clero zamorano lo anterior se tradujo como una necesidad de maduración del laico, capacitándolo gradualmente para asumir sus propias responsabilidades.[3] El primero de estos intentos se dio en el terreno de la liturgia.

Los cambios en la liturgia implicaron para toda la Iglesia nuevos rituales en la misa: empezando por su celebración en español para sustituir el latín y la participación de la asamblea en oraciones, cantos e interacción con el celebrante mediante la lectura de textos. También

2. "Constitución sobre la sagrada liturgia" en: *Documentos completos del Vaticano II*, *op. cit.* (1991: can. 11, p. 105).
3. Conrado Fernández, "La reforma litúrgica ante una Iglesia que cambia" en *REDZ* (1969: 26).

hubo modificaciones en el calendario eclesiástico y ritos sacramentales, como el bautizo y el matrimonio.

En la diócesis de Zamora el obispo José Salazar tuvo especial interés en impulsar estas reformas. Algunos testigos lo comparan con el obispo Méndez Arceo por su constancia en el trabajo de concientización sobre este aspecto;[4] si bien, en Zamora no se llegaron a transformar los espacios de culto como sucedió en la diócesis de Cuernavaca.

En la *Revista Eclesiástica de Zamora* (*REDZ*) el obispo Salazar y su equipo de renovación litúrgica se dirigieron a los sacerdotes para documentar y explicar los fundamentos doctrinales de las reformas, su proyección para el nuevo tipo de cristiano que reclamaba el siglo XX, la aclaración de confusiones y rumores en torno a este fenómeno. A pesar de ello, hubo necesidad de reproducir y divulgar en la *REDZ* la versión oficial de la audiencia general en el Vaticano, donde se trató el tema de los cambios en la celebración de la misa, debido a las resistencias y opiniones contrarias que estos cambios suscitaban entre la comunidad católica zamorana.

> Nuevo rito de la Misa: es un cambio que afecta a una venerable tradición secular. [...] Afecta este cambio al desarrollo ceremonial de la Misa, y nos daremos cuenta incluso, con cierta modestia, que las cosas en el altar no se desarrollan con aquella identidad de palabras y de gestos, a la cual estabamos acostumbrados que casi no le prestábamos atención. Este cambio afecta también a los fieles, y querría interesar a cada uno de los presentes, apartándolos así de sus acostumbradas devociones personales o de su adormecimiento espiritual. Nos debemos preparar a esta múltiple incomodidad que es justamente la de todas las novedades, que se insertan en nuestras costumbres habituales.[5]

Pero las reacciones llegaron al extremo con la formación de un grupo integrista en la diócesis, afiliado a la Hermandad Sacerdotal Pío X de Europa, cuyo dirigente el obispo Lefebvre, había desconocido la autoridad del Papa. En la diócesis de Zamora la mayor parte de sus miembros permanecieron en la clandestinidad, y sólo se conoció su existencia por

4. Comunicación personal de Víctor Ramos en el *Seminario del Programa Interdisciplinario de Estudios sobre Religión*, Guadalajara, Jal., CIESAS, 29/VII/93.

5. "Vale más la inteligencia y participación del pueblo en la Misa que las particulares preferencias", texto completo de *L'Osservatore Romano* (27/XI/1969); reproducido en *REDZ* (1970: 11).

la firma de panfletos con el seudónimo de *Los veinte*, con los que atacaban a los obispos y sacerdotes que, según su punto de vista, realizaban acciones en contra de la Iglesia. En 1972 evidenciaron su zona de operaciones en Sahuayo, cuando dos de sus dirigentes laicos protestaron en nombre del grupo por la excomunión del sacerdote jesuita Joaquín Sáenz,[6] autor de tres libros que atacaban abiertamente las reformas derivadas del CV y al Papa Paulo VI.[7] En su momento el obispo Hernández Hurtado reprobó las actividades de este grupo por las divisiones que provocaba en el clero y los laicos.

A la par de estos hechos el seminario se evidenció como otro de los espacios institucionales donde se resintieron los cambios conciliares. Las expectativas que generó entre profesores y seminaristas la idea de una participación activa de la Iglesia en el mundo contemporáneo repercutió en la modificación de planes de estudios. Los seminaristas salieron del espacio cerrado de la institución para realizar prácticas en comunidades y conocer directamente los problemas humanos a los que deberían responder como pastores.

Esta experiencia fue evaluada en forma negativa por los profesores y asesores formados en el "viejo estilo", ya que algunos seminaristas desertaron del seminario.[8] El que fuera rector del seminario hasta 1966

6. *Guía* (9/I/72: 16).
7. Los títulos de los libros de Joaquín Sáenz fueron: *La nueva misa ya no es una misa católica* (1969), *La nueva Iglesia montiniana* (1971), *Sede vacante. Paulo VI no es legítimo Papa* (1973). Los libros de Sáenz Arriaga circulan y son leídos en varios lugares de la diócesis (por ejemplo, en San José de Gracia donde son muy conocidos. Comunicación de Jorge Durand, Guadalajara, Jal., 11/IX/96), especialmente por los sacerdotes y laicos que pertenecen a las generaciones formadas en la cultura del catolicismo patriarcal. Cederemos a la tentación de sugerir que Sáenz pueda representar al profeta "apocalíptico" del catolicismo (versión que sus mismos adeptos en varias partes del mundo expresaron en un desplegado publicado a la muerte de Sáenz. Véase *Excelsior*, México, 4/V/76) que resignifica en su discurso esa otra "visión apocalíptica" de los campesinos cristeros que desempeñó una función ideológica importante en los motivos de la guerra (*cf.* Jean Meyer, *La cristiada. 3-los cristeros*, 1974: 297-315; Manríquez y Zárate, *En la hora de la suprema angustia*, 1928).
8. Las crisis de vocaciones y deserciones de seminarios y órdenes religiosas fue una tendencia muy notable en la Iglesia católica mexicana durante los años setenta. El punto de vista de las autoridades del seminario de Zamora para explicar esta situación fue la misma en otras diócesis. En este contexto fueron pocas las alternativas surgidas en la misma Iglesia para enfrentar el problema de las vocaciones; el caso más interesante y documentado fue el del monasterio benedictino de Nuestra Señora de la Resurrección en Cuernavaca, Morelos donde se aplicó el psicoanálisis como una herramienta para explorar y evaluar las razones de los novicios para ingresar a la vida religiosa. Es bien conocido el desenlace trágico de esta experiencia debido a las medidas represivas por parte de varios miembros de la jerarquía, especialmente de las autoridades de la CEM, *cf.* Jesús García, "La iglesia mexicana desde 1962" (1984: 410-412); Hugo Latorre, *La revolución de la iglesia latinoamericana* (1969: 91-100).

ejemplificó lo anterior con el caso de los alumnos de filosofía que iniciaron sus prácticas fuera del seminario. Según la evaluación del padre Valencia el número de deserciones aumentó considerablemente.

Cuadro 3
Alumnos del Seminario que hicieron prácticas magisteriales, 1964-1968

Generación	Salieron a magisterio	Desertaron	Se ordenaron
1964-1965	15	8	3
1965-1966	10	8	1
1966-1967	9	6	3
1967-1968	7	6	0

Fuente: Valencia (1977: 115).

En respuesta a estos fracasos para vincular al seminarista con el mundo secular, hubo una estrecha vigilancia para desalentar la influencia de las nuevas corrientes teológicas entre profesores, alumnos y clero en general.

En 1971 la *REDZ* divulgó el controvertido artículo del teólogo alemán Hans Küng en el que reflexiona sobre la fuerza de la fe en Jesucristo como motivo suficiente para continuar en la Iglesia a pesar de "todas las travesuras que se cometen con la Iglesia y dentro de ella".[9] La réplica que en la misma revista hizo el padre Vargas, reivindicó la infalibilidad del magisterio eclesiástico en contra de la "apostasía" de Küng. La conclusión del replicante es reveladora de la postura que fue asumida por los sacerdotes ilustrados de la diócesis ante las oleadas "progresistas" :

> La teología debe progresar y sólo progresa con libertad y con alguna audacia; pero debe ser siempre dócil a las indicaciones del magisterio [...] Debemos ser cautos para admitir luego lo que nos enseñe un teólogo "progresista"; ser prudente para

9. Hans Kúng "¿Por qué me quedo en la Iglesia?" en *REDZ* (1971: 189-198).

> no aceptar opiniones nuevas sólo porque son nuevas, o, con infantilismo o madurez adolescente, por no parecer atrasados, tradicionalistas o anticonciliares. Alerta debemos estar para no caer en el anzuelo de palabras nuevas y audaces, de creer "no evangélico" o "contra las fuentes" lo que no está conforme con la opinión de algún teólogo.[10]

Después de este "debate" la *REDZ* tuvo especial cuidado en no difundir documentos de teólogos o ensayistas que hicieran interpretaciones libres del concilio. El semanario *Guía* fue el único medio de información católico que divulgó notas periodísticas elaboradas por el servicio de información *Prensa Latina* sobre las nuevas tendencias de las organizaciones cristianas en Latinoamérica después del concilio, incluyendo las del movimiento "Cristianos por el socialismo". Sin embargo es notable que esta difusión no estableciera conexiones con las experiencias que surgían en otras diócesis del país.

EL SEÑOR HA ORDENADO QUE LOS QUE PREDICAN EL EVANGELIO VIVAN DEL EVANGELIO (I COR. 9,14)

Las condiciones de trabajo del sacerdote en la diócesis tenía fuertes contrastes a fines de los sesenta. Si bien existía un centralismo administrativo e ideológico que desde la ciudad de Zamora se proyectaba al resto del territorio, en el aspecto del ejercicio ministerial cotidiano la diócesis se parecía a un principado dividido, con sus propias capitales de poder (Sahuayo, Uruapan, Cotija, Los Reyes) y una multiplicidad de pueblos en los que el párroco figuraba como la autoridad principal.

La mayoría de los sacerdotes no estaban establecidos en parroquias con ubicación estratégica para captar población, diezmos voluntarios y cuotas para la administración de sacramentos, obras piadosas y mejoras del templo. Tampoco pertenecían a familias con buena posición económica de las que hubieran heredado fortunas o propiedades urbanas y rústicas. El clero pobre de rancherías y pueblos rurales tenía que ajustarse a los bajos sueldos y cooperaciones de los fieles para poder sobrevi-

10. Ramiro Vargas, "¿Por qué somos católicos?" en *REDZ* (1971: 260).

vir, y buscar en ocasiones otras formas de resolver su situación económica.[11]

El problema de los ingresos del sacerdote fue tratado en el discurso oficial como el caso de un obrero consagrado al servicio divino que merecía recibir una justa remuneración, en la medida que no podía dedicarse a otras actividades. En consecuencia:

> Los fieles, que por su bien trabajan, tienen verdadera obligación de procurar que se les proporcionen los medios necesarios para llevar una vida honesta y digna.[12]

Las reformas conciliares abordaron directamente esta cuestión. En Zamora se adoptaron dos medidas para resolverla: la creación del Círculo Social y de Asistencia Social (CSYAS) y la reglamentación de salarios para el clero.

El CSYAS fue en los años setenta un organismo nacional aprobado por el Episcopado Nacional y apoyado por la fundación internacional ADVENIAT. Sus actividades se centraron en la organización de sociedades mutuales para hospitalización, seguro contra accidentes, y fondos para vejez e invalidez. En 1972 el capital aportado por los sacerdotes de la diócesis para el fondo del CSYAS fue de 719 770 pesos y asociaba a los 236 sacerdotes residentes en la diócesis ese año.[13]

El 7 de agosto de 1973 el obispo Adolfo Hernández dirigió una circular a los sacerdotes de la diócesis en la que reconocía el grave problema de la situación económica del clero. Por primera vez en la diócesis un obispo recurrió al recién creado Consejo Presbiterial para hacer un diagnóstico certero sobre las condiciones económicas del clero a través de una encuesta.[14] Dos meses más tarde el Consejo Presbiterial evaluó los resultados de la encuesta y con el obispo resolvió siete medidas; de ellas las más importantes fueron la creación de un fondo

11. Situación que en algunos casos derivó en el abuso de su potestad religiosa para obligar a los laicos a mantener al párroco. Véase el caso del ejido de San Simón en: Miguel J. Hernández, *La comunidad autoritaria* (1990a: 153).
12. Pbro. José Ma. Hernández, "Informe del CCYAS en la IX Asamblea General Ordinaria" en *REDZ* (1972: 165).
13. *Loc. cit.*
14. "Circular 13/73" en *REDZ* (VIII/ 73).

común parroquial y uno diocesano para apoyar a las parroquias que no tuvieran capacidad de autosuficiencia, un sueldo fijo para los párrocos de dos mil pesos mensuales y de mil para el vicario cooperador, el nombramiento por votación de una comisión permanente para atender el asunto de los sueldos de sacerdotes en la diócesis.[15]

Se desconoce si hubo continuidad en el funcionamiento de la comisión permanente, ya que no se divulgaron noticias de ajustes salariales hasta varios años después.[16] Lo interesante de esta iniciativa fue la respuesta de la mayor parte de las parroquias: de 75 solamente 10 se negaron a participar.[17] El avance de las prestaciones económicas a sacerdotes tuvo una etapa administrativa favorable en el sínodo de 1987 con la creación de estatutos y reglamentos para la cooperación diocesana, la sociedad Sacerdotal de Auxilios Mutuos y el Seguro Sacerdotal de Automóviles.[18]

Otro aspecto importante de este tipo de cambios derivados del CV fueron las exhortaciones del obispo Hernández para motivar experiencias de administración parroquial por seglares. Con ello se intentó que los laicos se involucraran en la solución de los problemas económicos de sus parroquias para liberar a los presbíteros de las cargas administrativas que los distraían de sus actividades espirituales. Resultaron tres experiencias iniciadas entre 1971 y 1972, una en Paracho y dos en las parroquias de Guadalupe y San Francisco en la ciudad de Uruapan.[19]

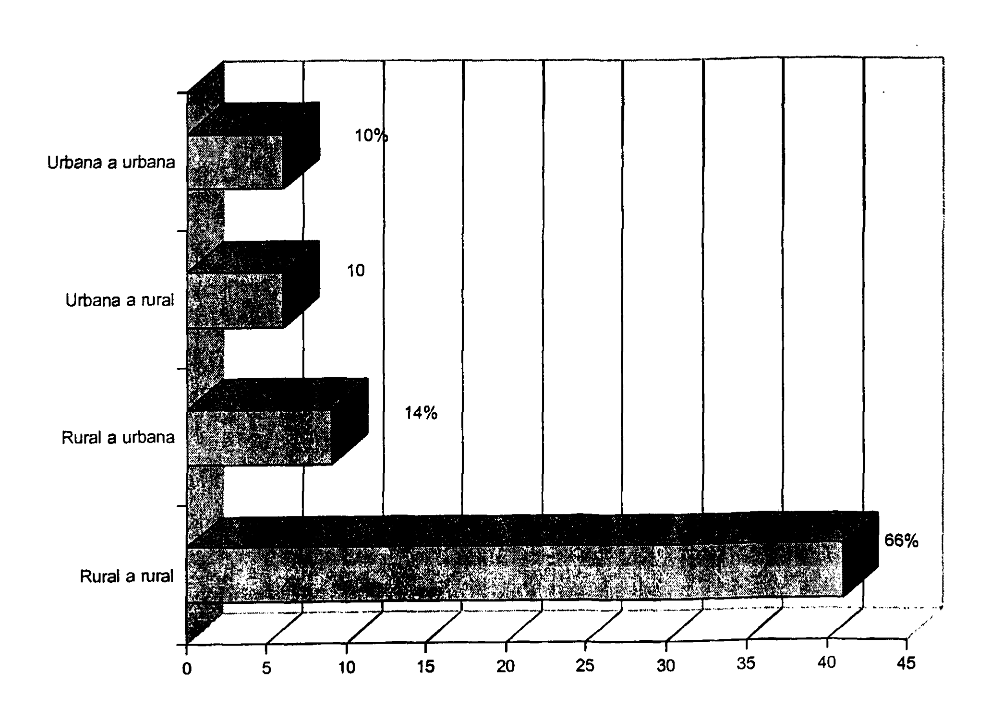
Como parte del momento, en octubre de 1972 veinticuatro sacerdotes firmaron un desplegado dirigido al obispo. En él solicitaron la remoción continua de los sacerdotes para evitar estancamientos y estan-

15. "Circular 18/73" en *REDZ* (X/73: 218-221).
16. En 1985 el Consejo de Administración de la Diócesis hizo un estudio sobre los aranceles que pagaban los fieles por servicios religiosos y los sueldos de los sacerdotes. En esta ocasión no medió una decisión del Consejo Presbiteral como en la administración del obispo Hurtado. La Comisión informó al obispo y él personalmente autorizó el aumento de aranceles y el ajuste de sueldos por el deterioro económico. En esta ocasión el sueldo del párroco se fijó en 30 mil pesos mensuales y 29 mil para el vicario. Al parecer ya se había hecho un ajuste, pues se informó de un incremento de 5 mil pesos en relación al sueldo básico anterior, *Mensaje* (20/I/85: 5).
17. Alfonso Sahagún, "entrevista a Mons. Adolfo Hernández Hurtado antes de dejar el obispado" en *Guía*, 22/XII/74: 4).
18. *Sínodo Pastoral de la Diócesis de Zamora 1987* (1987: 177-198).
19. San Francisco, en Uruapan, era una de las parroquias más grandes del obispado; atendía en 1976 a cincuenta mil fieles, *Guía* (18/IV/76: 8).

cias indefinidas que dañaban el trabajo pastoral; "no más de seis años" y "trato equitativo en las promociones" fueron las peticiones.[20]

Con respecto a la promoción de párrocos, entre 1984 y 1990 se observaron dos mecanismos de movilidad horizontal: la remoción en parroquias y la circulación en cargos de coordinación en actividades localizadas en el mismo estamento. La remoción de párrocos fue mayor en parroquias del medio rural, especialmente entre el grupo de sacerdotes ordenados entre 1937 y 1966, los principales actores del clero durante el obispado de Anaya, los de mayor edad y arraigo en sus parroquias.

Gráfica 2
Remoción de sacerdotes en parroquias de la diócesis, 1984-1990

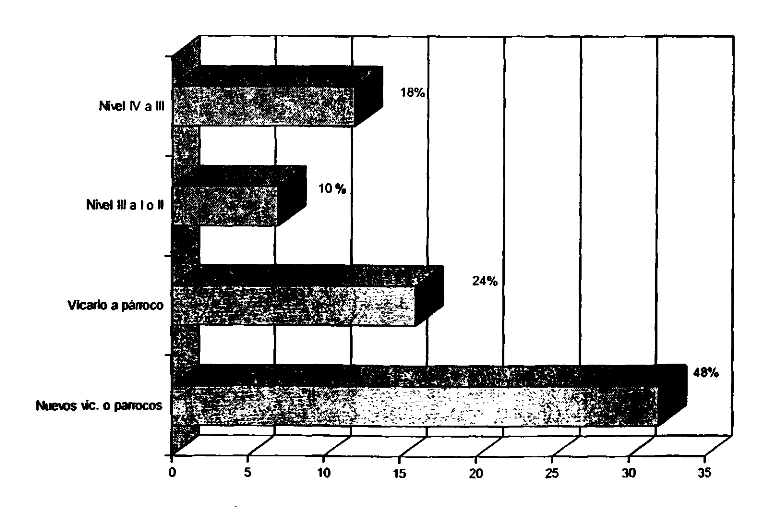


20. *Guía* (8/X/72: 15).

En la gráfica 2 cabe anotar que de los 41 casos de remoción "rural a rural" detectados, 28 de ellos (68%) pertenecían al grupo de sacerdotes antes mencionado. En menor proporción podemos apreciar las remociones en parroquias rurales a urbanas (lo que en algunos casos podría interpretarse como una promoción vertical), urbanas a rurales y urbanas a urbanas.

En la gráfica 3 se representan cuatro situaciones de movilidad vertical: por el nombramiento de párrocos en una comisión pastoral (del nivel IV a III, según la tipología de estamentos analizada en el capítulo anterior); por el nombramiento de párrocos en cargos directivos de la curia diocesana (del nivel III al I y II); por la promoción de vicarios a párrocos; y por nuevos nombramientos de vicarios y párrocos en alguna de las 25 parroquias creadas desde 1987. Las modalidades de movilidad vertical beneficiaron al 30% de los sacerdotes; de ellos una cuarta parte pertenecían a las generaciones formadas en los años del obispo Anaya; la organización del Sínodo fue una buena oportunidad para su promoción. La otra tercera cuarta parte fueron los sacerdotes ordenados durante el obispado de Robles, lo que sugiere un interés particular del obispo por situar en puestos claves a sacerdotes jóvenes en quienes pudiera confiar su proyecto pastoral.

Gráfica 3
Tipos de promociones verticales en la diócesis, 1984-1990



REFORMAS Y CONTRA REFORMAS EN LOS PROYECTOS PASTORALES

El CV resignificó el viejo tema de la cuestión social al reconocer que la identidad eclesial la formaban sacerdotes, religiosos y laicos en un mundo construido socialmente y del cual todos eran responsables. Esta forma de abordar el problema de las relaciones entre Iglesia y sociedad requirió de un nuevo concepto del trabajo pastoral y de su organización en las diócesis y parroquias. En la diócesis de Zamora este proceso ha llevado varios años en los cuales no ha habido continuidad de un proyecto a largo plazo.

Es interesante observar en el caso de la Iglesia que la interrupción entre los proyectos pastorales de cada obispo es similar a lo ocurrido en la esfera de los gobiernos civiles cada sexenio. En Zamora lo propio de esta situación se debió al papel intermediario de los obispos en turno como portavoces de las estrategias cambiantes de la CEM. Las bases de una organización pastoral renovadora iniciadas con los obispos Salazar y Hernández generaron expectativas de participación entre el presbiterio diocesano y algunas organizaciones de laicos. Pero el obispo Robles no recuperó estas experiencias en el tiempo que le llevó crear e instituir un dispositivo pastoral complejo.

El 8 de agosto de 1969 el obispo Salazar dividió a la diócesis de Zamora en seis zonas y 16 vicarías pastorales. Esta decisión respondió a los señalamientos del decreto *Christus Dominus* del CV para ejercer con aptitud el ministerio pastoral, respetando la unidad orgánica de personas, culturas, oficios e instituciones.[21]

Una cuestión importante de esta zonificación fue la delegación de responsabilidades administrativas y pastorales a presbíteros conocedores de las zonas. Se pretendía con estas experiencias introducir gradualmente la reestructuración del trabajo pastoral mediante el trabajo en equipo entre sacerdotes, religiosos y religiosas, sin alterar la subordinación del laico a la asesoría del sacerdote. De hecho, la participación del laico se contemplaba como una etapa posterior, después de que se consolidaran los equipos del clero.

21. Ob. José Salazar L., "Decreto" en *REDZ* (1969: 179-181).

Con el nombramiento de "jefe" o "presidente", el responsable de cada zona pastoral debía reunirse con los sacerdotes para diagnosticar los problemas de sus parroquias. Dentro de cada zona se comprendían otras unidades pequeñas: las vicarías. Las zonas pastorales en 1969 fueron: Zamora, Uruapan, Los Reyes, la Ciénaga, la Sierra y la zona norte.[22]

La delimitación inicial fue provisional y de acuerdo con las experiencias logradas sufrieron ajustes.[23] Éstos no se agotaron en la redefinición de límites sino también a la designación de cargos, por intervención del obispo, para contrarrestar las expectativas de autonomía que comenzaron a surgir en varias partes de la diócesis.

En 1972 se dio el primer ajuste con la reestructuración de vicarias y vicarios pastorales. En ese año el obispo Hernández creó el cargo de "vicario episcopal" (apoyado en el decreto conciliar *Xtus Dus*) para que lo representara en cada una de las zonas pastorales.[24]

El caso más prometedor del trabajo presbiterial de base fue el de las vicarías que integraban la zona pastoral de la sierra tarasca. Inició con un congreso celebrado en Chilchota del 5 al 9 de julio de 1971, conocido como la "semana de reflexión indigenista". Los participantes fueron invitados del Centro Nacional de Pastoral Indigenista (CENAPI), miembros del Secretariado Social Mexicano, sacerdotes, religiosos y laicos de la diócesis. Fue una de las contadas ocasiones en que sacerdotes de la diócesis de Zamora intercambiaron experiencias con equipos de pastoral externos, que en ese momento pretendían realizar en México los acuerdos de Medellín.

22. La distribución de vicarías quedó como sigue: I. Zamora: cd. Zamora (3 parroquias), Tangancícuaro (5 parroquias), Chavinda (5 parroquias); II .Uruapan: San Francisco (9 parroquias); III. Los Reyes: Los Reyes (5 parroquias), Cotija (5 parroquias), Tancítaro (3 parroquias); IV. La Ciénaga: San Pedro Caro (6 parroquias), Sahuayo (3 parroquias), Jiquilpan (8 parroquias), Yurécuaro (5 parroquias), Ixtlán (5 parroquias); V. La Sierra: Paracho (3 parroquias), Charapan (4 parroquias), Chilchota (5 parroquias); VI. Zona Norte: Purépero (8 parroquias), *ibid.*: 182-184.
23. Véase mapa 2 en la introducción general del libro.
24. Circular núm. 15/72 en *REDZ* (1972: 151-164).

En el encuentro se aplicó el tradicional método de la Acción Católica Ver-juzgar-actuar,[25] con los siguientes resultados: la identificación de los hechos significativos de la realidad pastoral indígena de la diócesis, jerarquizando prioridades en los problemas apuntados y tratando de descubrir su causalidad e interpretación en el contexto histórico, antropológico y social; la fundamentación teológica iluminadora de la realidad para organizar la búsqueda de soluciones mediante una planeación eficaz encaminada a la acción.[26]

En este evento fue interesante observar la autocrítica de los participantes sobre su desempeño pastoral, y la aceptación de colaborar con profesionales y conocedores de la problemática indígena (antropólogos y miembros de las comunidades) para producir planes de trabajo con metas a realizar en corto tiempo. Pero las conclusiones del congreso no lograron integrarse en un proyecto coordinado por la jerarquía de la diócesis; lo que sobrevivió de este esfuerzo fueron experiencias de promoción social que a iniciativa personal realizaron algunos párrocos en la sierra tarasca.

Antes del congreso de Chilchota hubo un antecedente de trabajo pastoral en equipo hecho por sacerdotes y seglares en comunidades rurales. Fue el caso de la Juventud Agrícola Católica (JAC), organismo asesorado por el Secretariado Social Mexicano para organizar cajas populares y cooperativas rurales. En 1969 se reportaron dos grupos de la JAC en la diócesis que acudieron a la reunión regional celebrada en Morelia, donde participaron representantes de ocho diócesis.[27]

Los grupos formados por jóvenes seglares interesados en concientizar a los campesinos operaban en Cojumatlán y Totolán; para 1970 se formó otro grupo en Chilchota. En este año la JAC ya planteaba la necesidad de una pastoral comprometida con la problemática social y política de campesinos e indígenas y la formación de comunidades de base. En 1971 suspendieron sus actividades por falta de financiamiento

25. El método "ver-juzgar-actuar" está asociado al desarrollo del movimiento de la Acción Católica en Europa, especialmente al enfoque que le dio el sacerdote belga fundador de la Juventud Obrera Católica, José Cardijn (consagrado cardenal por el Papa Pablo VI en 1965). Ma. del Sagrario Ramírez, *Métodos de educación de adultos*, tomo II (1972: 71-94).
26. "El encuentro de Chilchota" en *REDZ* (1971: 225-238).
27. *Guía* (11/I/70: 15).

del Secretariado Social Mexicano y por la indiferencia de la mayoría del clero en la diócesis para apoyar su labor.

Debido a la fuerte dependencia del clero con respecto a las iniciativas y dirección del obispo, en Zamora no trascendieron los trabajos precursores surgidos durante las gestiones de los obispos Salazar y Hernández. El apoyo del obispo ha sido una cuestión clave para el avance o retroceso de estas iniciativas. A muchos kilómetros de distancia una experiencia similar se gestaba casi al mismo tiempo en la diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, con resultados diferentes; después de un congreso indígena convocado en 1974 por el equipo pastoral del obispo Samuel Ruiz el paisaje de las organizaciones de base cristianas se consolidó considerablemente.[28]

Pero en Zamora no se recuperó en la memoria colectiva de los católicos los esfuerzos de los años setenta. Al obispo Robles le llevó diez años compenetrarse de los problemas de la diócesis en sus frecuentes recorridos por todas las parroquias y en la organización de un sínodo diocesano para formar un proyecto de pastoral, que en muchos aspectos ya había sido iniciado en los años setenta.

El primer sínodo celebrado en Zamora fue en 1943 para estudiar el Código de Derecho Canónico; el de 1987 fue una reflexión sobre las múltiples facetas de los problemas diocesanos. Su etapa preparatoria inició en 1983 cuando el obispo propuso al consejo presbiterial la necesidad de organizarlo. A fines de ese año se nombró un equipo de sacerdotes y laicos para diagnosticar la situación de la diócesis con la asesoría de prelados de la diócesis de Guadalajara.[29] Se elaboraron

28. Xóchitl Leyva L., "Militancia político-religiosa e identidad en la Lacandona" (1995); Juan González y Elizabeth Pólito, "Notas para comprender el origen de la rebelión zapatista" (1995: 115).

29. Este equipo estuvo formado por tres parejas de laicos y cinco sacerdotes. Según el punto de vista de algunos de los laicos que participaron en él, la encuesta que se aplicó para sondear los problemas y temas a tratar en el Sínodo no estuvo asesorada con el rigor metodológico que requería una investigación de este tipo. El cuestionario contenía preguntas mal formuladas que sesgaron la interpretación de los datos y la muestra no estuvo definida y controlada por criterios de representatividad. El principal problema fue la actitud autoritaria del sacerdote nombrado por el obispo para dirigir estos trabajos, que se negó aceptar críticas y sugerencias del resto del equipo. Según el relato de los participantes entrevistados, cuatro de ellos abandonaron el equipo antes de concluir la aplicación de la encuesta por su desacuerdo con el método empleado. Comunicación personal de dos de los laicos que formaron parte del equipo encargado de aplicar la encuesta, todos ellos profesionistas egresados de universidades en la ciudad de México, entrevista de MHM/Párroco en Zamora, informante anónimo, Zamora, Mich. (14/VII/96).

varios documentos de trabajo donde grupos de párrocos, religiosos y seglares especificaron problemas, necesidades y expectativas. Los documentos fueron analizados por otro equipo de expertos desde una perspectiva teológica y pastoral hasta producir un cuaderno que sirvió como eje de discusión en la asamblea.[30]

Del 11 al 17 de enero de 1987 se realizó el sínodo en el Seminario Mayor de Jacona, en él participaron 86 sinodales compuestos por sacerdotes, religiosos (as) y seglares.[31] En el documento final, aprobado por el obispo y el consejo presbiterial, los sujetos prioritarios de evangelización fueron: laicos, jóvenes, purépechas, campesinos y obreros, profesionistas, migrantes, ancianos, enfermos y presos. Los centros de evangelización: las vicarías pastorales, las parroquias y las familias. En el documento aprobado se propusieron medidas concretas para implicar la participación de laicos y renovar la tarea pastoral del párroco.[32]

Después del Sínodo hubo serias dudas sobre la efectividad de una planeación hecha desde arriba con asesoría técnica, certera en la dirección de administración eclesial, pero no representativa de los diagnósticos sobre las problemáticas regionales de la diócesis. Al divulgarse el documento oficial del Sínodo los sacerdotes que elaboraron documentos de denuncia sobre problemas políticos y económicos que vivían los habitantes de sus parroquias, manifestaron su inconformidad por la ausencia de una pastoral comprometida con las realidades sociales de la diócesis.[33]

ENTRE LA PARTICIPACIÓN CONDICIONADA Y LOS GRUPOS DE PRESIÓN

La expectativa más polémica que surgió de la interpretación de los documentos del CV fue el de la participación y decisión de los sacerdotes en cuestiones exclusivas de la jerarquía dirigente. En Zamora esta expectativa se expresó por dos vías: los consejos presbiteriales y el

30. Mensaje (8/II/85) y (3/III/85).
31. Mensaje (11/I/87); *Guía* (25/I/87).
32. Sínodo Pastoral..., *op. cit.*
33. Francisco Martínez, "El sínodo y lo que no se dijo", en *Guía* (22/III/87: 5).

intento de formar un consenso entre el clero para elegir al obispo con mecanismos democráticos.

El *Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros*[34] fue un documento conciliar que inspiró el cuestionamiento de la rígida estructura del gobierno jerárquico. En él se fundamentó la creación de los consejos presbiteriales en las diócesis, para establecer instancias horizontales de participación representativa de los sacerdotes en el gobierno diocesano.

El consejo presbiterial es considerado en el *CDC* como el senado del obispo para auxiliarlo en los asuntos del gobierno. Los mecanismos para su formación son: la elección libre de la mitad del consejo mediante una votación donde participan los presbíteros previamente seleccionados en cada una de las vicarías pastorales; la participación necesaria de algunos sacerdotes en virtud del oficio que tienen encomendado; los nombramientos directos por el obispo.[35]

La creación de consejos presbiteriales no implicaba en realidad la democratización del sistema jerárquico, pues la función de este organismo sigue siendo exclusivamente consultiva y el obispo mantiene su facultad de convocar, discutir y aprobar los temas que considera convenientes tratar.[36] Los márgenes de participación y apertura para la discusión han estado supeditados al estilo personal de gobernar de cada obispo.[37]

Los obispos Anaya y Salazar hicieron los primeros intentos de formar los consejos presbiteriales, pero fue el obispo Hernández quien convocó en forma su creación. En 1971 el obispo Hernández se dirigió a los sacerdotes para organizar las elecciones tomando en cuenta dos criterios: las zonas pastorales de la diócesis y la posición de los presbíteros en la estructura diocesana. A pesar de que el clero no tenía la costumbre de participar en la formación de consensos para resolver problemas propios de su ministerio, esta primera experiencia dio resultados positivos en la creación de las zonas pastorales y la organización de medidas para resolver su situación laboral.

34. Documentos CV, *op. cit.* (1991: 248ss.).
35. *CDC*, *op. cit.* (1985: can. 495, 497 y 499: pp. 345-347).
36. *Ibid.*: can. 500, p. 348.
37. MHM/entrevistas a cinco sacerdotes que fueron miembros del Consejo Presbiterial entre 1980 y 1994. Zamora, Mich. (1994-1995).

Después, el obispo Robles tuvo un especial interés en reforzar al consejo presbiterial. De acuerdo con su experiencia episcopal en la diócesis de Tulancingo la formación de una mentalidad presbiterial era la pieza clave para emprender cualquier acción de tipo pastoral: "los presbíteros forman justamente con su obispo una comunidad, de tal suerte que no se puede entender el obispo sin el presbítero y viceversa".[38] Es notable que en esta versión de apertura eclesiástica no se consideró la participación de los laicos como miembros activos de la Iglesia y la necesidad de representar a la mayor parte de los católicos.

Si bien el consejo presbiterial no abrió un espacio de representatividad democrática entre el clero, sirvió para anular el poder de otro grupo elitista que tradicionalmente hacia contrapeso a las decisiones del obispo: el cabildo catedral. El cabildo catedral de Zamora, fundado en 1864, fue un colegio de clérigos distinguidos por su ciencia y sus virtudes que desempeñaron la función de senado del obispo, además del disfrute de prebendas económicas y honoríficas adjudicadas a la canonjía.[39] El cabildo de Zamora tuvo hasta su disolución 52 canónigos titulares y siete honorarios. De él salieron 11 obispos, 10 vicarios generales, dos sacerdotes en proceso de beatificación y 11 rectores del seminario.[40]

El CV expresó la necesidad de someter a los cabildos catedralicios a una ordenación nueva para dar cabida a los consejos presbiteriales. El desplazamiento de los cabildos inició con su delimitación de funciones a los asuntos litúrgicos y posteriormente se contempló la posibilidad de disolverlos de acuerdo con las disposiciones del nuevo *CDC*. Esto último ocurrió en Zamora después de 1983, al no haber nuevos nombramientos de canónigos y el retiro de los que quedaban por vejez o fallecimiento.

Motivados por la formación del consejo presbiterial, en la ciudad de Zamora algunos sacerdotes tomaron la iniciativa de plantear en la opinión pública la participación de sacerdotes y laicos en la elección del

38. Entrevista de A. Sahagún a Mons. Robles, en *Guía* (22/XII/74).
39. Francisco Valencia A. en su historia del seminario de Zamora, varias veces citada, narra situaciones de canónigos que con sus beneficios económicos edificaron capillas y aulas, o sostuvieron becas para estudiantes del seminario.
40. *Loc. cit.*

obispo que sucedería a don José Salazar, cuando fue nombrado arzobispo de Guadalajara. El *CDC* prescribe que para la elección de un nuevo obispo, cada uno de los prelados diocesanos de la provincia eclesiástica elaboran una terna, pidiendo parecer, si lo consideran oportuno, a clérigos y laicos en forma individual. Las votaciones secretas se realizan en la reunión de obispos de la provincia y en la conferencia episcopal; de ahí se envían las listas definitivas a la Santa Sede a través del representante pontificio.[41]

Pero paralelamente a los procedimientos oficiales existe también el interés del clero regional para que uno de sus miembros gobierne, bajo el pretexto de conocer mejor los problemas que aquejan a la diócesis. En Zamora hemos visto que esta postura se remonta a los tiempos del obispo Cázares. Tomando en cuenta lo anterior es notable a nivel nacional, que después del Concilio la mayor parte de los obispos nombrados no pertenecían a las diócesis que iban a gobernar. Un seguimiento realizado por Víctor Ramos de 75 obispos designados entre 1979 y 1988, indica que solamente ocho de ellos procedían de la diócesis originaria. Según Ramos ello sugiere una estrategia propia del delegado apostólico Gerónimo Prigione para "obstruir el robustecimiento de tendencias locales y/o regionales en los cleros diocesanos".[42]

En la designación de los obispos durante este período se observó: la influencia del delegado apostólico y de algunos de los obispos más allegados a él en la selección de candidatos; la pertenencia al clero secular de los obispos nombrados; su participación en las redes de relaciones con los círculos vaticanos ("De Roma viene lo que a Roma va"); la experiencia y responsabilidades adquiridas en el ejercicio administrativo, educativo y pastoral al interior de la diócesis; la combinación de formación en el seminario con la experiencia en el terreno pastoral, incluyendo la colaboración en alguna de las comisiones del

41. *CDC, op. cit.* (1985: can. 377 y nota de pie en la página 281).

42. Ramos, *op. cit.* (1992: 20). Una medida común para impedir los fortalecimientos regionales ha sido el nombramiento de obispos coadjutores por vía directa del delegado apostólico. El *CDC* establece que cuando la Santa Sede lo considere oportuno puede nombrar por propia iniciativa un obispo coadjutor, dotado también de facultades especiales, entre las que se hallan el derecho de sucesión al obispo diocesano. Su función es asistir al obispo diocesano en todo el gobierno y hacen sus veces cuando se encuentra ausente o impedido, *CDC*: (can. 403 y 405).

Episcopado; lo que puede considerarse "pilar de todas las anteriores: un apego manifiesto a las posiciones ortodoxas –normalmente repetitivas de los documentos y lugares comunes– y una adhesión a posturas conservadoras en cuanto a cuestiones sociales se refiere".[43]

Es notable que varios obispos que han formado la elite del Episcopado Nacional procedan de la diócesis de Zamora. Al celebrarse en 1962 el primer centenario de su seminario mayor se habían ordenado 807 sacerdotes,[44] y 35 de ellos habían llegado a ser obispos.[45] En lo que algunos autores designaban en los años ochenta como "la corriente conservadora" del Episcopado Nacional, los de origen zamorano eran:

> Javier Lozano Barragán, obispo auxiliar de la arquidiócesis de México y principal promotor de la Universidad Pontificia, así como Luis Mena Arroyo, también auxiliar de la Arquidiócesis de México. Este último fue arzobispo de Chihuahua, de donde tuvo que salir por presiones del clero de la Arquidiócesis que le recriminó sus "compadrazgos" con los poderosos grupos del Estado. Estuvo diez años en el seminario de Zamora, sin diócesis, hasta que el Cardenal Corripio –que fue su compañero en el seminario de Roma– lo rehabilitó como su obispo auxiliar. Otros miembros del grupo zamorano son el actual rector de la Universidad Pontificia, padre Jorge Medina, exrector del seminario zamorano, éste sí con relieve nacional, lo mismo que los padres Tomás Ríos, Arroyo y Duarte, todos profesores de la Universidad Pontificia y del seminario mayor de Zamora. En total, hay 30 sacerdotes del seminario en la Arquidiócesis de México.[46]

Pero no todo lo que va a Roma regresa a Zamora. Los cuadros eclesiásticos locales emigrados a otras diócesis no fueron electos para

43. Ramos, *Ibid.*: pp. 15 y 16. "Para la idoneidad de los candidatos al episcopado se requiere que el interesado sea: 1o. insigne por la integridad de su fe, buenas costumbres, piedad, celo por las almas, sabiduría, prudencia y virtudes humanas, y dotado de las demás cualidades que le hacen apto para ejercer el oficio de que se trata; 2o. de buena fama; 3o. de al menos treinta y cinco años; 4o. ordenado de presbítero desde hace al menos cinco años; 5o. doctor o al menos licenciado en sagrada escritura, teología o derecho canónico, por un instituto de estudios superiores aprobado por la Sede Apostólica, o al menos verdaderamente experto en esas disciplinas", *CDC*, *op. cit.* (1985: can. 378).
44. Valencia, *op. cit.* (1977: 115).
45. Estadística elaborada a partir de las síntesis biográficas publicadas en *Mensaje* (1988, Nos. 106, 107, 108).
46. "Batallas en el reino de este mundo", montaje hecho a partir de tres textos: "Tendencias y movimientos eclesiales" de Óscar González Gari, "Crisis de liderazgo y cambio en la iglesia católica mexicana" de Claude Pomerlau, y un extenso reportaje de Víctor Avilés sobre la situación actual de la Iglesia mexicana, publicados en *Nexos* (1984).

gobernar en el terruño. El recelo que provocó esta situación entre los sacerdotes de Zamora, inconformes con los criterios que designaban a personajes que desconocían la diócesis en todos sentidos, se expresó en el momento de la sucesión del obispo Salazar.

En 1970 se publicaron en el semanario regional *Guía* artículos que analizaron los problemas de la diócesis y propusieron el perfil del nuevo obispo para solucionarlos.[47] En uno de ellos, el director del semanario escribió:

> Se requiere un obispo que, como Juan XXIII, "abra las ventanas" de la Iglesia diocesana para que entre aire fresco. Que antes que conservar y vigilar, promueva y empuje; que sepa, sin miedo, delegar autoridad; que más que un jefe, sea padre y amigo de todo mundo; que logre una continua y frecuente comunicación con clérigos y fieles.[48]

Por su parte el sacerdote Luis G. Franco escribió de una manera directa que el obispo era un funcionario público y reclamaba el derecho de sacerdotes y laicos para participar en las decisiones de la Iglesia; decisiones tomadas bajo un "misterio indescifrable":

> Nadie sabe qué voluntades determinan en último término las formas y reformas de la diócesis. Todos somos partes vivas de esta Iglesia y todos debemos asumir responsabilidades y riesgos, pero también compartir decisiones.[49]

La respuesta del delegado apostólico Pío Gaspari fue el nombramiento del presbítero Luis Mena Arroyo (originario de Churintzio, población perteneciente a la diócesis) como obispo diocesano temporal, debido a una "licencia" que él mismo pidió para dejar su cargo de obispo coadjutor en Chihuahua y pasar una temporada en Zamora. Este nombramiento duró un período de seis meses antes de quedar como obispo definitivo Adolfo Hernández Hurtado en septiembre de 1970.

En esta transición hubo de por medio la presión de un grupo de sacerdotes; en una carta dirigida al delegado apostólico expresaron que

47. Véase en *Guía*, el año 1970 durante el mes de marzo.
48. Alfonso Sahagún, "Editorial" en *Guía* (1/III/70: 7).
49. Luis G. Franco, "Que de verdad se haga pública la cosa pública" en *Guía* (15/III70: 3).

"por ningún motivo quería el clero de Zamora a Mena Arroyo como obispo".[50] Se ignoran los motivos del rechazo, que además desconcierta si se toma en cuenta el origen local de Luis Mena que hubiera satisfecho la expectativa de un obispo conocedor de la diócesis. Este hecho sugiere que detrás de la exigencia de un obispo con raíces regionales estaban las expectativas de algunos presbíteros por promoverse ellos mismos como sucesores del obispo.

El obispo Hernández dejó la diócesis de Tapachula para trasladarse a Zamora en 1970; en 1974 fue removido nuevamente, ahora como obispo auxiliar en Guadalajara. A los cuatro años de su gestión en Zamora un grupo reducido de sacerdotes y laicos, entre los que se hallaba el grupo integrista de *Los veinte*, lo acusaron de incompetencia y de falta de talento para dirigir la diócesis. Se presume que esta presión fue tomada en cuenta por el delegado apostólico para su remoción,[51] aunque el mismo obispo Hernández desmintió tal versión:

> Mi cambio no obedece a presiones de ningún género. Es una cosa normal. Así lo juzgó conveniente la Santa Sede donde tienen una radiografía de cada uno de nosotros. Lo que importa es construir el Reino, buscar el bien de la Iglesia donde quiera que uno esté.[52]

Con la salida de Hernández se abrió de nuevo la disputa por la tan preciada posición de poder. En el ambiente católico de la diócesis se mencionaban dos fuerzas rivales: "progresistas" y "tradicionalistas", como responsables de las presiones a los prospectos de obispos que en menos de cuatro años habían pasado por la diócesis. En la práctica estos calificativos sirvieron para confundir las relaciones de poder que entretejían secretamente más de un grupo de prelados.

En mayo de ese año fue significativa la visita a Zamora del delegado apostólico para reunirse con el presbiterio diocesano. Entre sus varias declaraciones dejó sentado que la participación de la Iglesia en la designación del obispo existía de hecho en las consultas que el mismo

50. Alfonso Sahagún, "¿Descontentadizos o participativos?" en *Guía* (2/I/94: 16).
51. *Loc. cit.*
52. Alfonso Sahagún entrevista a Monseñor Adolfo Hernández Hurtado, en *Guía* (22/XII74: 4).

delegado hacía a sacerdotes y laicos, así como en la lectura atenta de las sugerencias y recomendaciones que en "forma constructiva" le dirigían algunos presbíteros.[53] Tomando como pretexto un comentario al interés de los católicos zamoranos para terminar de construir la catedral inconclusa, Pío Gaspari dirigió una severa crítica a la mentalidad tradicional del clero local:

> Tenemos iglesias suficientes. Lo que se necesita hoy es construir una Iglesia viva. Es un error ir a empeñar las fuerzas de la diócesis por otros cien años [...] No cometamos los errores de nuestros antepasados, es una Iglesia fuera del tiempo. ¡Cuidado con el mal de piedra![54]

Con la visita de Gaspari no quedó duda sobre la prioridad de la autoridad jerárquica para designar al obispo y el llamado de atención a los sacerdotes para preocuparse por asuntos de su pastoral doméstica. Es interesante que cuatro meses después se dio a conocer el resultado de una encuesta aplicada en la diócesis por la Conferencia Eclesiástica Nacional; en ella se cita un documento elaborado por sacerdotes de distintas vicarías de Zamora en el que critican el inmovilismo en la estructura eclesiástica, parroquias, asociaciones piadosas y grupos de acción católica:

> La verdadera pastoral que debiera emprenderse queda en segundo lugar por atender la administración de los sacramentos sin previa catequesis, las obras materiales de construcción y organizaciones parroquiales.[55]

El obispo Robles se encontró con una fuerte división entre el clero, extremada por los "tradicionalistas" y "progresistas". La primera pregunta al prelado fue ¿a cuál de ellos pertenecía?:

> Yo quisiera ser tan tradicionalista como renovador, es decir, como progresista, pero los términos pueden confundir mucho. Yo creo que todos debemos tener algo, debemos mantener algo que no puede cambiar y siempre debemos estar en actitud

53. Arturo Sierra entrevista a Mons. Pío Gaspari en *Guía* (18/V/74: 11).
54. "Comentarios del Delegado Apostólico Pío Gaspari en su visita a Zamora" en *Guía* (26/V/74: 6).
55. S/r "El burocratismo ha desplazado la acción pastoral" en *Guía* (29/IX/74: 4).

de cambio. Pero lo que nos puede hacer mucho daño en la Iglesia son las posiciones cerradas y los antis. Yo creo que no debemos estar contra nadie sino debemos estar con todos, así sean los más tradicionalistas del mundo, como los más progresistas [...] Yo creo que hay valores permanentes que no pueden cambiar nunca, y yo creo que siempre debemos estar en actitud de cambio.[56]

De nada le valió su actitud neutral al obispo Robles. En 1976 la corriente integrista identificada con el grupo de *Los veinte* desplegó una campaña "anticomunista" contra Robles, similar a la que organizaron en 1974 contra el director de *Guía* cuando lo acusaron de "cómplice de Méndez Arceo", por su amistad con el obispo de Cuernavaca y la hospitalidad que le brindó en su visita a Zamora.[57] En las parroquias de Sahuayo, Los Reyes, Uruapan y Zamora circularon panfletos anónimos contra el obispo. En respuesta 173 sacerdotes de la diócesis publicaron un comunicado en el que daban su incondicional adhesión al obispo Robles:

Enérgicamente protestamos contra las injurias que se le han hecho a nuestro Obispo y le manifestamos ante el pueblo de Dios nuestro respeto y disponibilidad para la realización de su ministerio episcopal.[58]

El obispo contestó con simpatía la adhesión de sacerdotes y laicos, contextualizando los ataques como manifestaciones de grupos locales de la Hermandad Sacerdotal San Pío X.[59] Éste no fue el único grupo de presión que actuó a lo largo de su gestión. La inconformidad de otros grupos que también abogaron para destituir al obispo de su cargo se expresó abiertamente en dos ocasiones, la última con un desenlace trágico.

En 1985 el obispo realizó un plebiscito entre los presbíteros para saber si la mayoría estaba de acuerdo en que renunciara, a consecuencia de las acusaciones de ineptitud para gobernar la diócesis hechas por un

56. *Guía* (22/XII/74).
57. Archivo personal del Pbro. Alfonso Sahagún que contiene noticias y panfletos de este suceso, comunicación personal, Zamora, Mich. (9/VIII/94).
58. *Guía* (27/IX/76).
59. *REDZ* (1976: 620-621).

pequeño grupo. En esa ocasión de 90 asistentes una docena votó en su contra.

> A propósito de ese plebiscito, el Sr. Obispo comentó a un sacerdote que en aquél entonces quienes estaban en su contra representaban escasamente el 10 por ciento del presbiterio de la Diócesis y que un obispo no podría gobernar una Diócesis cuando ya tuviera al treinta por ciento del presbiterio en su contra. [60]

En 1993 se divulgó en *Guía* información sobre una carta dirigida al nuncio apostólico en donde alrededor de 16 prelados, la mayoría de ellos ligados al seminario, acusaron al obispo Robles de no estar en condiciones de gobernar la diócesis, de autoritarismo por tomar decisiones sin consultar ningún órgano presbiterial y de tener un grupo de sacerdotes protegidos a quienes asignaba las mejores parroquias.[61] El 18 de octubre el obispo había citado una reunión con los firmantes de la carta para enfrentar el caso, pero esa madrugada murió a causa de un paro cardiaco.

> El 18 de octubre por la mañana, monseñor José Esaúl Robles Jiménez, fue encontrado sin vida en su recámara. No se supo con precisión la hora de su muerte. Murió sólo, angustiado y sintiéndose traicionado por elementos del presbiterio a quienes él había promovido.[62]

La conmoción que provocó el reportaje del periodista Arturo Sierra sobre la muerte del obispo ventiló a la luz pública las adhesiones e indignaciones de distintos prelados y laicos, entre ellos los supuestos autores de la carta. El semanario *Guía* nunca publicó la carta, pero tampoco se sabe que hubiera por parte de las autoridades jurídicas del Episcopado Nacional algún tipo de sanción en caso de que la información hubiera sido una calumnia.

Después de este suceso no hubo manifestaciones de presión pública para nombrar al sucesor de Robles. La diócesis fue administrada casi un

60. Arturo Sierra R., "Sólo, desilusionado y angustiado murió Mons. J. Esaúl Robles" en *Guía* (19/XII/93: 26).
61. *Ibid.*: 27.
62. *Ibid.*: 26 .

año por el padre Francisco Valencia; en septiembre de 1994 se nombró como obispo de Zamora a Carlos Suárez Cázares, oriundo de La Piedad y formado en el Seminario de Morelia.[63] Finalmente en la cúpula del episcopado se consintió nombrar como obispo a un sacerdote originario de la región.

LA MARGINALIDAD DE LOS "IMAGINARIOS RADICALES"

La "puesta al día" de la Iglesia tuvo otro significado diferente al de quienes entendieron este proceso como la reforma que abría espacios de participación en la rígida estructura jerárquica; para algunos católicos se trató de la búsqueda de una nueva identidad a través del vínculo entre fe y transformación de la realidad social.

Esta segunda manera de entender el *aggiornamento* fue un dilema para varios grupos de sacerdotes, religiosos y seglares en diferentes ambientes de la Iglesia mexicana (aunque no exclusiva de ella) especialmente por la situación de marginalidad en la que realizaron dicha búsqueda. La marginalidad consistió en vivir externamente en un mundo y profesar los valores de otro;[64] el mundo de la institución cerrada en sí misma, los valores expuestos en el discurso conciliar, aceptado por disciplina pero no por convicción entre la mayoría de los católicos, resuelto en el debate pero todavía imaginario para su ensayo en la práctica.

En la diócesis de Zamora fueron muy contados los casos de sacerdotes y religiosas que se atrevieron a realizar un trabajo pastoral que vinculara fe con compromiso social. En los años setenta los obispos de Zamora no tenían claras las consecuencias de las reformas conciliares y lo hasta ahora analizado sugiere que sus acciones de "apertura" eran

63. El obispo Carlos Suárez realizó también estudios superiores en el Colegio Pío Latino en Roma, e hizo su licenciatura en la Universidad Gregoriana. Su carrera eclesiástica está muy ligada al seminario de Morelia y a su trabajo como párroco en La Piedad. Antes de su nombramiento en Zamora, era el obispo de la diócesis de Campeche. Durante el obispado de Robles colaboró frecuentemente en Zamora en actividades pastorales, "Suplemento Especial sobre Monseñor Carlos Suárez Cázarez, IX Obispo de Zamora" en *Mensaje* (21/VIII/94).
64. Gonzalo Puente, *Fe cristiana, Iglesia y poder* (1992: XVII).

maneras de ajustar lo necesario de reformar con lo que se debía conservar, tal como lo expresó el obispo Robles al llegar a Zamora. En estas condiciones los sacerdotes que habían dado una proyección social a su trabajo pastoral en las comunidades rurales vieron en el Concilio una confirmación del papel que debía desempeñar la Iglesia en favor de los más necesitados y en contra de las formas de dominación social y política.

Un ejemplo bien conocido de sacerdotes que vivieron en consecuencia lo anterior es el de Luis G. Franco durante su permanencia de 1968-1972 en Jacona.[65] El padre Franco llegó a Jacona en 1968 y fue a vivir a Lomas de San Pablo, un barrio de jornaleros agrícolas. Ahí organizó varias obras de mejoramiento social como la creación de un albergue para trabajadores del campo, una pequeña cooperativa, la construcción del "puente de la amistad". Franco mantuvo buena relación con personajes del municipio y de la sociedad pudiente de Jacona, de quienes obtuvo recursos para apoyar sus obras. A él se le atribuye la iniciativa de la feria de la fresa, importante evento comercial en la región donde intervienen diversos intereses de particulares y del municipio.[66]

El sacerdote Franco no se limitó al trabajo asistencial, le interesó desarrollar una "pedagogía de la revolución" que sirviera a las gentes para tomar consciencia de las condiciones de injusticia social en que vivían y las impulsara a superarlas. Él no se consideraba un agente externo de la comunidad sino parte de ella; en su novela donde narra su experiencia en Jacona escribió: "Quiero compartir la vida del pueblo. Nosotros somos del pueblo, hijos de obreros y campesinos, y no hay por qué vivamos tan separados".[67]

65. Cito el caso del sacerdote Franco por su nombre real tomando en cuenta los trabajos publicados de Jesús Tapia en los que documenta los hechos de su estancia en Jacona y cita textualmente su identidad (*cf.* Tapia, 1987, 1992). El propio padre Franco escribió una novela sobre su experiencia en Jacona: *Casa sin puerta* (1975), en donde expone hechos citados por Tapia. Otras fuentes de dominio público donde se relata parte del trabajo pastoral del padre Franco son: Víctor M. Ortiz, *El barrio Bravo de Madrigal* (1990) y Eduardo Fernández, *Burguesía, fresas y conflictos* (1993); Eduardo Fernández entrevistó a don Luis en la Iglesia del Carmen (24/II/89) y me proporcionó una copia para su consulta y cita.
66. Tapia, *op. cit.* (1987: 171).
67. Franco, *op. cit.* (1975: 5).

En consecuencia las reuniones de colonos, la interacción cotidiana en su "casa sin puerta" (porque siempre estaba abierta para el que quisiera pasar) eran lugares donde se discutían los problemas del barrio y de las familias y se animaban a organizar soluciones. En sus intentos por concientizar a la población sobre las desigualdades entre agricultores y jornaleros, el padre Franco montó una obra de teatro llamada *La tierra madrastra* en donde se representaban situaciones de abuso de los caciques locales, a quienes todos identificaron a pesar de que los actores llevaban otro nombre. Esta obra molestó a los empresarios agrícolas de Jacona y su disgusto se alió al de funcionarios municipales cuando Franco organizó una manifestación para protestar por el incumplimiento del presidente municipal para dotar de agua potable a las colonias y por los fraudes cometidos con créditos otorgados por Banobras.[68]

De acuerdo con el relato que resultó de las entrevistas hechas a los protagonistas por el antropólogo Jesús Tapia, los ofendidos por estos hechos se reunieron con el obispo Adolfo Hernández para acusar al padre Franco.

> El obispo ya nos estaba esperando, dijo que ya tenía una idea de ese padre, preguntó si era uno que vestía de mezclilla, si calzaba botas y si se cubría con sombrero. A todo le respondímos que sí. El dijo que ese padre era de ideas socializantes, y que entendiéramos que eso se debía a que venía de la Universidad de Nuevo León y de la de Culiacán, Sinaloa, que era un problema, que iba a platicar con él, y que vería la posibilidad de cambiarlo, en ningún momento el obispo nos recriminó nada.[69]

El desenlace fue la salida del sacerdote Franco de la diócesis, quien se vio obligado a abandonar el país. En su novela conserva la prudencia para atenuar las circunstancias de su salida y la actitud intolerante del obispo.

> Voy a Europa a vivir la realidad de México y América Latina en perspectiva, quiero alejarme de la realidad que cada día se vuelve más urgente y complicada, quiero decir que no huyo, que nadie me hecha aunque muchos vean con placer mi

68. Jesús Tapia, "Intermediación y construcción social en el Bajío zamorano" (1992a: 410).
69. *Loc. cit.*

> salida, que yo decidí emprender este trabajo y yo lo dejo. Considero que queda encendida una llama y quedan los líderes en vía de acción y el pueblo en camino de conscientización.[70]

Situaciones similares a las de Franco se dieron en otras partes de la diócesis; en la meseta tarasca fueron tres los sacerdotes removidos por su "trabajo socializante" y las denuncias de grupos de poder locales. Uno de estos sacerdotes fue suspendido durante dos años por negarse a acatar el dictamen negativo de la comisión que juzgó su caso por orden del obispo Hernández. La indiferencia, la ideología "anticomunista" compartida por la mayor parte de los sacerdotes para calificar este tipo de acciones y el temor a represalias fueron tres ingredientes que supeditaron al espacio de la marginación estas experiencias.

Desde la perspectiva de los cambios conciliares que se podían aceptar en la diócesis fue necesario indicar con la sanción ejemplar porque este tipo de acciones "socializantes" se "desviaban" del cauce institucional. El siguiente caso es una muestra de ello.

En 1972 un grupo de seis religiosas de la orden HPSSC fueron a vivir a la colonia popular 20 de Noviembre para iniciar una experiencia de comunidad y convivencia pastoral-educativa. En sus inicios la experiencia fue vista con simpatía por la jerarquía de la congregación y por la mitra hasta antes de la entrevista que el sacerdote Sahagún les hizo para publicarla en *Guía*.

> Seguras de sí mismas, alegres, satisfechas se muestran las seis religiosas del Sagrado Corazón, que viven en la colonia 20 de Noviembre, al concluir un período de tiempo correspondiente al curso escolar que termina. Su casa es tan modesta como la de cualquiera de sus vecinos [...] La "sala comedor" está decorada con algunos posters y cuadros. Una última cena. Una figura de Cristo adolescente vestido de overol [...] La figura del Che Guevara, abajo de la cual aparece la planta de un pie humano, el del guerrillero, en el que se lee: "El reino de los cielos sufre violencia".[71]

70. Franco, *op. cit.* (1975: 198).
71. Alfonso Sahagún, "En busca de nuevos caminos, pequeña comunidad de HPSSC" en *Guía* (2/VII/72: 4).

La reacción de escándalo que provocó el hecho de que una comunidad de religiosas exhibiera un poster del Ché se convirtió en motivo suficiente para estigmatizar su trabajo en el barrio popular, sobre el que se especularon intenciones "comunistas". Por orden del obispo las religiosas se incorporaron a las escuelas católicas dirigidas por su congregación y quedaron prohibidas las iniciativas para otra experiencia similar. Pocos miembros de la Iglesia en Zamora se atrevieron a salir en su defensa.

> Son lamentables los juicios y comentarios que se han hecho con el pretexto de defender la pureza e integridad de la fe cristiana, la cual suponen seriamente amenazada por la presencia de las religiosas en la colonia 20 de noviembre. Resulta interesante comprobar que existen cristianos para quienes es más peligroso e incómodo un retrato del "Che Guevara", que el engreimiento y complacencia de quienes lo tienen todo: riqueza, poder, influencia para su exclusivo disfrute.[72]

Fue así que con la sanción de las religiosas por la proyección social de su trabajo pastoral, se cerró la posibilidad de realizar en la diócesis experiencias alternativas inspiradas en el CV, las CELAM de Medellín y Puebla. Por el lado de los laicos la situación no fue mejor.

72. J. Heberto Verduzco, "Ortodoxia cristiana y anticomunismo" en *Guía* (13/VIII/72: 15).

VI
LOS LAICOS, ¿SIEMPRE FIELES?

Al clero y al seglar de la diócesis de Zamora les fue difícil entender, y a muchos aceptar, la nueva dogmática conciliar que reconocía al laico como parte activa de la Iglesia y miembro calificado para "buscar el reino de Dios" en sus propias realidades temporales.[1] Este concepto rebasaba a la cultura católica consuetudinaria que desde tiempos del obispo Fulcheri percibió al laico como prototipo del "súbdito fiel" de la Iglesia.

La tensión entre ambas concepciones se reflejó en el campo de la pastoral con resultados negativos, al provocar rupturas en los organismos tradicionales de los laicos y frenar las iniciativas de participación intraeclesial. De esta manera la Iglesia institucional de Zamora contribuyó con el proceso de laicización.

La otra cara de la "fidelidad del laico", también cuestionada pero más resistente a la larga, fue la que por años se forjó en el discurso nacionalista de la Iglesia para propagar la identidad del pueblo mexicano. Bastaría ver, dirán sus apologistas, las peregrinaciones copiosas en santuarios y basílicas, las manifestaciones masivas durante las visitas del Papa, las movilizaciones de protesta contra funcionarios e intelectuales que ofenden la libertad y valores de la religión. Si de números se trata la católica sigue siendo en México la religión de la mayoría, arriba de 90 por ciento de la población total según los censos de población de los últimos 30 años.

Pero ésta manera de evaluar la pertenencia a la Iglesia, distrajo a los encargados de los asuntos pastorales de la diócesis de Zamora para

1. *Documentos completos del CV*, (1991: 50 y 51).

observar y comprender la asociación entre las transformaciones de las realidades sociales de los laicos y la resignificación de sus prácticas religiosas. En la medida que el laico era visto como "menor de edad", o "fiel súbdito guadalupano", las nuevas modalidades de religiosidad subalterna construidas por la población en su contacto con otras realidades regionales y transnacionales, fueron interpretadas por el clero como expresiones de problemas de desintegración comunitaria, ignorancia en la fe y penetración de grupos protestantes.

Pero al menos el clero local tenía su propia interpretación sobre los procesos de cambio que los protagonistas de las "realidades temporales" difícilmente podían asimilar. En un corto período de tiempo las sociedades que fueron el baluarte del catolicismo patriarcal modificaron su visión "parroquial" cuando sus habitantes estuvieron obligados, por necesidades de supervivencia, a interactuar en otros contextos.

En las regiones de la diócesis los últimos cuarenta años comprenden un período de intensa modernización de sus sistemas productivos y comerciales, de urbanización a diferentes escalas incluyendo el medio rural, de crecimiento demográfico y movimientos de población, de la ampliación de patrones de consumo cultural por influencia de los medios de comunicación, y de los efectos diferenciales de la crisis en las economías domésticas.

La población rural, mayoría en lo largo y ancho de la diócesis, no vivió de la misma manera los fenómenos de secularización ocurridos en regiones del país estrechamente vinculadas a la urbanización e industrialización.[2] Las regiones de la diócesis que repentinamente se insertaron a las dinámicas de la agricultura transnacional e incrementaron la migración de su población a los Estados Unidos, no cambiaron al mismo ritmo sus patrones culturales arraigados en el catolicismo patriarcal. De ahí que la secularización, entendida como los procesos de disminución de la participación eclesial y de laicización, se manifieste en este caso en la recomposición de las orientaciones religiosas de los laicos con la institución eclesiástica. En este contexto vemos sugerente

2. En 1979 72.8% de la población en Michoacán vivía en asentamientos de menos de 10 mil habitantes y 54% en poblados de 2 500. Michoacán era más rural que la media nacional promediada en 41.5%. Jean Meyer, El Colegio de Michoacán, *Boletín 6*, Centro de Estudios Rurales (1980: 7).

la propuesta de Roland Campiche para diferenciar cuatro tipos de orientaciones del laico para identificarse con lo religioso.

La primera orientación de tipo integral, establece el acto de creer dentro del funcionamiento de la sociedad y la cultura; tal como sucedió en la diócesis de Zamora durante el período hegemónico del catolicismo patriarcal. Pero la pérdida de esta hegemonía diluyó gradualmente la orientación del creer. La segunda orientación que propone Campiche, es de tipo cultural porque depende de los valores asociados a las organizaciones religiosas a las cuales pertenece el creyente. Una tercera orientación ya no tiene como referente los valores culturales sino las prácticas rituales que marcan la pertenencia "objetiva" a una organización especializada dentro de la producción del creer. Por último, la orientación individual del creer pone al individuo como principal actor para convocar desde su experiencia, saberes e intereses lo que el considerará propio de lo religioso.[3] Si tomamos como ejes de referencia estas orientaciones, ¿cuál es la situación de los laicos en la diócesis después del CV?

ESCENARIOS SEGLARES DEL CATOLICISMO

En la diócesis de Zamora no hay duda de la mayoría católica entre su población. En cincuenta años de censos demográficos las personas mayores de cinco años que se declararon católicas en los municipios de la diócesis representan 98 por ciento. Las religiones de origen protestante o con otra denominación de raíces cristianas fueron minoritarias, aunque no por ello se desestima su expansión y crecimiento si atendemos el incremento de creyentes no católicos en 1990 (representado por 1.5 por ciento) .

Por sí mismas las cifras no revelan las prácticas del catolicismo "profundo" en la diócesis, de acuerdo a como han sido apropiados los símbolos, ritos y significados doctrinarios por los habitantes del mosaico regional que la conforman. Al respecto Luis González ha comentado que en la región geográfica del Bajío de Zamora conviven tres tipos de

3. Roland Campiche, "De la pertenencia a la identificación religiosa. El paradigma de la individualización de la religión hoy en día" (1991:81).

catolicismo que responden a los experimentos religiosos ejercidos por la Iglesia en diferentes períodos. Uno es el de las comunidades indígenas en la cañada, sierra y meseta de la zona pastoral tarasca, resultado de la evangelización temprana de órdenes religiosas y misiones. Otro catolicismo es el de las sociedades rancheras, en las serranías "jalmichanas" de la zona pastoral de Los Reyes, con una práctica autóctona del catolicismo, no ligada directamente ni a curas ni a obispos. Finalmente, el catolicismo de los lugares en donde la influencia del clero secular es dominante, como en la zona pastoral del centro, y por ello es fuerte la presencia de las instituciones eclesiásticas para normar conductas y prácticas.[4]

Por el tipo de evangelización efectuada desde el siglo XVI las comunidades indígenas surgieron en el proceso característico de colonización y fundación de pueblos en las zonas fronterizas del occidente.[5] En el régimen colonial el catolicismo fue la religión oficial del Estado y por consecuencia la de la comunidad; ello no impidió que la religión católica fuera permeada por la cultura local, especialmente por los ritos ligados al ciclo de vida y productivo, por el culto de los santos, y por instituciones como cofradías, hospitales y sistemas de cargos alentados por la Corona para la organización económica y social de las comunidades indígenas.[6]

Cuando en los años cuarenta Pedro Carrasco estudió el catolicismo popular en varias de estas comunidades se encontró con lo que había sobrevivido a los fuertes embates de la reforma en el siglo XIX, del agrarismo en el XX y de la modernización económica.

> Claramente pueden verse las fuerzas de cambio que podrían causar la desaparición casi completa de la religión tradicional: carencia de patrocinadores para las festividades y una consecuente decadencia de ellas, desapareciendo algunas y convirtiéndose otras en fiestas seculares; falta de creencia en las narraciones tradicionales, lo

4. Comunicación personal de Luis González y González en El Colegio de Michoacán, Zamora, Mich. (15/XII/97).
5. Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821* (1986); Óscar Mazín, *El gran Michoacán* (1986).
6. Pedro Carrasco, *El catolicismo popular de los tarascos* (1976: 157); R.A.M. van Zantwijk, *Los servidores de los santos* (1974: caps. IV y VII).

cual las relega al olvido o las convierte en relatos no religiosos; aceptación de las políticas anticlericales externas o del estricto control de la Iglesia en materia de religión. Pero mientras persista la base económica de las comunidades también sobrevivirá buena parte de la religión popular.[7]

El catolicismo de la llamada "cultura ranchera" remite desde la época de la Colonia al "ranchero" como un personaje vinculado al proceso de colonización en tierras inhóspitas. Entre los rasgos que lo definieron están su asentamiento en pequeñas unidades productivas estructuradas principalmente por una división familiar del trabajo; con una baja densidad y una alta dispersión de población; cultural y étnicamente identificados con los "güeros"; económicamente obligados por la agresividad del medio a ocupar y aprovechar continuamente el espacio para la combinación de ganadería y agricultura de temporal.[8]

El catolicismo popular del ranchero se forjó por la convicción individual y la fidelidad al gobierno eclesiástico y sus mandamientos, en contraste con su falta de sujeción a la ley y a la autoridad civil.[9] Si la religiosidad de los purhépechas siguió un proceso de resignificación de los símbolos y prácticas católicas a través de las cosmovisiones prehispánicas, en la religiosidad ranchera hubo una apropiación individual y grupal de los símbolos y ritos católicos romanos.

Un ejercicio común y corriente es el rezo del rosario al amanecer y al anochecer. Muchos recorren diez y hasta veinte kilómetros para oír la misa dominical de alguno de los pueblos cercanos. Las imágenes de San José, de la virgen de Guadalupe, San Juan, San Isidro Labrador, y Santiago son las más frecuentadas. No es raro que los padres les repasen a sus hijos el Ripalda. Tampoco es insólito que si alguien sabe leer, lea en voz alta obras pías. Casi nadie prescinde de la confesión anual y el pago de diezmos [...] Para aquellos campesinos el cielo, el infierno y el purgatorio son tan reales como la noche y el día.[10]

La tercera práctica del catolicismo es la de los laicos subordinados a las normas doctrinarias de la Iglesia; sus actores reproducen con riguro-

7. Carrasco, *loc. cit.*
8. Esteban Barragán, "La organización ranchera del espacio geográfico" (1993: 55); Martha Chávez, "*Uno es la de todo*. Trabajo femenino y toma de decisiones en una sociedad ranchera" (1994).
9. Luis González y G., *Pueblo en vilo* (1968: 109).
10. *Ibid.*: 110.

sidad ritos y devociones, sin la alternativa frente a la institución de los dos catolicismos anteriores. Es típico de las ciudades, pueblos y rancherías de las actuales zonas pastorales Ciénega, Centro y Lerma. Han transcurrido casi noventa años de cuando Adolfo Dollero describió el paisaje social de estas poblaciones, dominado por curas, monjas y señoras que portaban distintivos de alguna asociación religiosa;[11] ahora el paisaje ha cambiado y resulta evidente el efecto de la secularización, tal como lo describe Jean Meyer.

> Hoy en día se nota la disminución progresiva (y acelerada después de 1960) de la práctica formal, la asistencia dominical, la confesión, la comunión. La influencia moral de la iglesia disminuye, qué duda cabe, y las prácticas de un capitalismo sin escrúpulo triunfan [...] La secularización presente llega a los pueblos, una o dos generaciones después de haber llegado a las ciudades de provincia.[12]

Pero si como dice Mary Douglas, la devoción de los católicos por los sacramentos dependen de una actitud mental que concede valor a las formas externas y está dispuesta a atribuir a ellas una eficacia especial,[13] no sería extraño observar que la distancia entre el laico y su Iglesia no se debe a la pérdida de la religiosidad del creyente, sino al de la diversificación de orientaciones con respecto a lo religioso que ha construido. Examinemos tres diferentes acercamientos a esta cuestión.

RITUALISMO E IMÁGENES DE AUTORIDAD ENTRE LOS CATÓLICOS DE ZAMORA

La reproducción mecánica del ritual, carente de significado para quienes lo realizan, no es menos grave que la falta de participación en el culto. En la ciudad de Zamora se aprecian ya las tendencias de esta situación; las percepciones que de sí mismos tienen los creyentes como miembros de la Iglesia no corresponden a su práctica del ritual.

En la encuesta que entre 1980 y 1984 aplicó Lourdes Arizpe a 250 individuos en la ciudad de Zamora, identificó tres tipos de percepción

11. Adolfo Dollero, "México al día" (1995: 352).
12. Jean Meyer, "El pueblo y su iglesia" (1987: 552).
13. Mary Douglas, *Símbolos naturales* (1971: 28).

sobre la identidad del creyente según los principios de la doctrina católica. En la primera percepción el creyente tenía como meta la salvación de su alma para la eternidad. Otro grupo enfatizó el temor por el destino de su alma en el cielo, infierno o purgatorio de acuerdo a su comportamiento en vida. La tercera percepción dio mayor importancia al cumplimiento de las normas de la religión católica romana en su papel de guía del comportamiento personal en diferentes aspectos.[14]

Parecería que en este abanico de percepciones nos hallamos frente a católicos de creencias sólidas. Sin embargo la misma encuesta proporcionó resultados contrastantes con respecto a la participación de los entrevistados en las actividades de culto, especialmente en la asistencia a la misa dominical. De acuerdo con los datos de Lourdes Arizpe de 250 entrevistados solamente 107 (43 por ciento) aseguró asistir a misa todos los domingos; de ellos 61 mujeres (57.1 por ciento de quienes asistían a misa) y 34 hombres (32.1 por ciento) acudían cuatro veces al mes.[15] En 1995 con otro tipo de registro se observó durante cinco domingos consecutivos en el período de cuaresma, que la asistencia a las misas dominicales en ocho parroquias de la ciudad, cubría solamente a 20 por ciento de la población que se confesó católica en el censo de 1990.[16] Al parecer en la ex levítica ciudad de Zamora, menos de la mitad de los católicos cumplen con el primer mandamiento de la Santa Madre Iglesia.[17]

La disminución de participación ritual está relacionada con una manera de percibir la religiosidad en un ámbito diferente al clerical. Entre los católicos de Zamora se ha ido desarrollando una posición crítica ante la institución a partir de la cual diferencian su fe de lo que dicen los "curas" o las religiosas de las escuelas particulares.

Volviendo al trabajo de Lourdes Arizpe en él se citan diferentes críticas a la conducta de los sacerdotes que, según los informantes

14. Lourdes Arizpe, *Cultura y desarrollo. Una etnografía de las creencias de una comunidad mexicana* (1989: 125-127).
15. *Ibid.*: 131.
16. Registros efectuados en trabajo de campo durante octubre de 1995 en Zamora, Mich.
17. De los cinco mandamientos de la Santa Madre Iglesia, el primero es "oír misa entera los domingos y fiestas de guardar". *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992: 452), Jerónimo Ripalda, *Texto de la doctrina cristiana* (s/f: 7).

laicos, no corresponden a lo que enseña la religión. Entre ellas están el apoyo que la Iglesia brinda a los ricos, la falta de compromiso por las causas sociales, el autoritarismo con que se impone la religión a los niños, el énfasis con que condenan la cuestión sexual y no la injusticia social, el relajamiento de las costumbres y de la conducta de los curas jóvenes.[18] En *Guía* son frecuentes las cartas de los lectores que critican desilusionados la falta de apoyo moral de los sacerdotes como consejeros conyugales o su abuso de poder en las comunidades.[19]

El desencanto ante la institución tiene raíces más hondas. Estudiantes de escuelas católicas, entre los 11 y 15 años de edad, tienen sus propias dudas al representar en dibujos y narraciones sus escuelas como lugares inhóspitos, cerrados, privados de libertad y con figuras de autoridad borrosas. Es sintomático que en este tipo de registros encontremos a la par de la débil figura de la autoridad religiosa, la fuerza de la autoridad familiar representada por la madre.[20]

Cualquiera que sea la posición de los detractores es evidente la formación de espacios privados en la sociedad zamorana, "libres de la dominación del príncipe", en donde los individuos particulares establecen una comunicación crítica que puede proyectarse en la esfera de la vida pública.[21]

TENDENCIAS DE MIGRACIÓN Y DIVERSIFICACIÓN RELIGIOSA

Desde la década de los setenta la diversificación religiosa en México tendió a aumentar en varias regiones del país. Los cálculos que algunos investigadores han realizado con datos de los censos de población indican que en los estados del norte, sureste y sur, donde el impacto regional de las Iglesias protestantes comenzó a finales del siglo XIX,[22]

18. Arizpe, *op. cit.*, (1989: 130-133).
19. Véase la querella sobre problemas de divorciados en *Guía*, núms. 2 183 a 2 185 (julio y agosto de 1994); "En Penjamillo. Advierten desatención de la tarea pastoral en la parroquia" en *Guía* (30/V/93); "Aparentemente se solucionó conflicto religioso en Paracho" en *Guía* (20/III/94).
20. Víctor Ortíz A. y Miguel Hernández M., "El poder de la tradición y el temor a la autoridad" (1995: 335-341).
21. Roger Chartier, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII* (1995: 34).
22. Jean-Pierre Bastian, "El impacto regional de las sociedades religiosas no católicas en México" (1990).

las tasas de crecimiento medio anual de confesos a religiones diferentes a la católica fueron en el período 1960-1970 entre 8.5 y 9.8. En el siguiente decenio 1970-1980 su rango de crecimiento aumentó a 10.9 y 13.4 en los mismos estados.[23]

Los datos gruesos del censo impiden apreciar los matices de la composición religiosa, especialmente en regiones consideradas como baluartes tradicionales del catolicismo romano como es el caso del occidente, principalmente en los Bajíos guanajuatense y michoacano, en los Altos de Jalisco, y los estados de Aguascalientes y Zacatecas. De este amplio territorio han emigrado desde principios de siglo por lo menos tres generaciones de población rural para trabajar en los Estados Unidos.[24] Manuel Gamio escribió en 1930 que los emigrantes provenientes del occidente difícilmente abandonarían su religión católica para convertirse al protestantismo.[25] Pero a más de cincuenta años de distancia, los nietos de aquellos católicos guadalupanos han vivido con intensidad las incertidumbres de una modernidad inacabada y la crisis de un catolicismo añejo que no ha sabido responder a los nuevos retos de la secularización.

En la diócesis de Zamora la primera ola de confesiones no católicas se arraigó lentamente en pueblos y rancherías durante los años treinta a través de los misioneros protestantes, que como el Instituto Lingüístico de Verano llegó a la Meseta Tarasca por invitación del gobierno, por los emigrantes que cambiaron de religión durante su estancia en Estados Unidos o por algunos agraristas que a pesar de su radical antagonismo con la Iglesia católica no pudieron renunciar a la religión cristiana y se convirtieron al protestantismo.[26]

23. Para el sur y sureste del país tomamos en cuenta los estados de Campeche, Chiapas, Quintana Roo, Tabasco, Yucatán; para el norte y noroeste los de Baja California norte y sur, Chihuahua, Nuevo León, Sonora, Tamaulipas. Rodolfo Casillas y Alberto Hernández, "Demografía y religión en México: una relación poco explorada" (1990); Gilberto Giménez, *Sectas religiosas en el sureste. Aspectos sociográficos y estadísticos* (1988); Alberto Hernández, "Sociedades religiosas protestantes en la frontera norte: estudio sociográfico en tres localidades urbanas" (1996).

24. Jorge Durand, *Más allá de la línea. Patrones migratorios entre México y Estados Unidos* (1994). Douglas Massey *et al.*, *Los ausentes. El proceso social de la migración internacional en el occidente* (1991).

25. Manuel Gamio, *Mexican inmigration to the United States* (1930: 115).

26. Gonzálo Aguirre Beltrán, *Problemas de la población indígena de la Cuenca del Tepalcatepec* (1952: 323-325).

En los años setenta el desarrollo agrícola del valle de Zamora alcanzó su climax con la producción de fresa, hortalizas y legumbres destinados a la exportación. Con el auge vino el crecimiento urbano y la mano de obra proveniente del centro y sur del país para trabajar como jornaleros, empleados en las empacadoras o como profesionistas (médicos, ingenieros, abogados).[27] Este otro contingente de migración inauguró la segunda ola de las nuevas confesiones religiosas, difundidas en las áreas conurbadas de Jacona y Zamora donde se establecieron los inmigrantes. Templos pentecostales, adventistas y Salones del Reino de los Testigos de Jehová conquistaron estas zonas en disputa con los católicos.[28]

Después de los setenta las sociedades rurales y semiurbanas del noroeste de Michoacán tuvieron serios cambios en sus relaciones sociales y las maneras de organizar sus formas de vida, ya fuera por los severos efectos de la crisis en la región o por una de sus inmediatas consecuencias: la emigración a Estados Unidos por aquellos que no se beneficiaron del desarrollo agrícola regional.[29]

Datos del censo de población de 1990 permiten inferir que en el conjunto de los municipios que integran la diócesis de Zamora, 13 de cada cien habitantes mayores de cinco años pertenecía a un credo religioso judeo cristiano diferente al católico. En comparación con los datos del censo de 1980 la proporción se había duplicado. Los municipios en donde los conversos a las denominaciones cristianas de origen estadounidense es mayor coinciden en gran parte con los que en la tipología de López y Zendejas tienen tasas de emigración alta y mediana, presumiblemente a Estados Unidos.[30]

27. Jesús Álvarez del Toro, "Zamora antes del boom fresero" (1985); Gustavo Verduzco, *Una ciudad agrícola: Zamora* (1992); Eduardo Fernández, *Burguesía, fresas y conflictos* (1993).

28. Danú Fabre, *Conversión y pentecostalismo en Zamora, Michoacán* (1997); Miguel J. Hernández, "La restauración parroquial: una respuesta de la Iglesia católica zamorana al proceso de secularización en la década de los ochenta" (1990b).

29. Patricia Arias y Jorge Durand, "El impacto regional de la crisis" (1985); Patricia Ávila *et al.*, "Regionalización y movimientos de población en Michoacán" (1994).

30. Los municipios son: Chavinda, Cotija, Ecuandureo, Chilchota, Jacona, Nahuatzen, Paracho, Los Reyes, Tangancícuaro, Tlazazalca, Venustiano Carranza y Zamora. Gustavo López y Sergio Zendejas, "Migración internacional por regiones en Michoacán" (1988), y "Migraciones internacionales y sus efectos regionales" (1995).

En las investigaciones de tipo etnográfico realizadas en el noroeste de Michoacán, la zona metropolitana de Guadalajara y los Altos de Jalisco,[31] destaca la importancia de las redes familiares para el apoyo mutuo de los emigrantes y de los miembros que se quedan en sus comunidades de origen. Por lo regular los lugares de destino hasta ahora identificados en estos trabajos son las ciudades de Chicago, Los Ángeles y zonas rurales del estado de Texas, que no son las únicas de la nación norteamericana pero sí las más recurrentes. La conversión a otra religión diferente al catolicismo, en la que fue socializado el individuo o grupo familiar emigrante en su terruño original ocurre en estos escenarios. La probabilidad de que rectifiquen su decisión depende mucho de los vínculos y compromisos sociales (compadrazgos principalmente) que guarde con sus parientes en la comunidad de origen; en menor medida interviene la efectividad de la pastoral para migrantes auspiciada por la Iglesia católica en ambos lados de la frontera.[32]

Quienes no cambian de religión, valoran de otra forma los ritos del catolicismo romano como parte del proceso de formación de redes sociales que apoyan relaciones de solidaridad y supervivencia entre los migrantes. Desde principios de siglo los ritos de acción de gracias de los migrantes representados en retablos, divulgados en corridos, y practicados en peregrinaciones y fiestas, es parte de las orientaciones culturales del catolicismo.[33]

Entre diciembre y enero de cada año, en Ecuandureo, Santiago Tangamandapio, Purépero, Tangancícuaro y tantos otros pueblos donde la migración se ha convertido en forma de vida, se recibe a los ausentes en el marco de las fiestas patronales y navideñas. Son días especiales en los que se celebra el retorno al terruño, el agradecimiento y las peticio-

31. Investigaciones realizadas en El Colegio de Michoacán como tesis de maestría y doctorado en los programas de posgrado que imparten los Centros de Investigación de Estudios Rurales, Estudios Antropológicos y Estudios de las Tradiciones.

32. Obispo Ricardo Ramírez, "Office of catholic social ministry. Hispanic ministry" (1996). Víctor Espinosa, "Negociando la pertenencia local en un mundo que se globaliza. Fiestas patronales, el día del emigrante y el retorno del purgatorio" (1997); Elizabeth Juárez, "Un acercamiento a la pastoral social de la Iglesia católica en Pilsen, un barrio de mexicanos en Chicago, Illinois" (1997).

33. Jorge Durand & Douglas S. Massey, *Miracles on the border. Retablos of mexican migrants to the United States* (1995); Gustavo López C., *El río Bravo es charco. Cancionero del migrante* (1995: cap. IV).

nes para el futuro, dirigidas a la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre, el Niño Dios en Navidad y en La Candelaria el 2 de febrero. En algunos lugares se recorre la fecha oficial de la fiesta de la Virgen de Guadalupe para asegurar su presencia.

Lo importante de este tiempo es el marco de las festividades para establecer en torno a los sacramentos católicos relaciones sociales de noviazgo, matrimonio y compadrazgo. A la larga estas relaciones fortalecen las redes de apoyo entre los familiares que van a Estados Unidos, ya sea en el terruño o en la comunidad de paisanos que ha ganado un espacio en alguna de las ciudades norteamericanas.[34]

Aunque la emigración a Estados Unidos es un fenómeno que ocurre desde principios de siglo en las poblaciones rurales del occidente, el interés de la jerarquía católica por este fenómeno ha sido el recelo y amonestación en contra de lo que se percibe como una amenaza a "la pérdida de la identidad católica".[35] La desintegración familiar por la ausencia del jefe de familia, el despilfarro del dinero ganado en borracheras y artículos suntuarios, las modas extranjeras que atentan contra la moralidad y la invasión de creencias protestantes son los principales peligros de la emigración que prevé la Iglesia.[36]

Esta lectura sobre las realidades de los migrantes no abandona la premisa ideológica de condena a la modernidad y en el terreno pastoral los pocos sacerdotes dedicados al apostolado entre los migrantes (Misioneros de San Carlos) no toman en cuenta la dimensión sociológica y cultural del problema en sus lugares de origen.[37]

34. Leticia Díaz, "Rituales en ambos lados de la frontera" (video, 1997).
35. Véase por ejemplo, la circular del obispo de Guadalajara Francisco Orozco y Jiménez (Guadalajara, Jal. 5 de agosto de 1920) en la que se pronuncia en contra de la emigración de trabajadores mexicanos. Reproducida en la compilación de Álvaro Ochoa y Alfredo Uribe, *Emigrantes del Oeste* (1990: 134-137).
36. P. Livio Stella, "Han llegado los norteños" en *Mensaje* (10/VII/88: 13); P. Livio Stella, "El esposo se va al norte y su esposa ¿qué?" en *Mensaje*, (20/XI/88:7); Jorge H. Mena, "En Gómez Farías el número de habitantes se duplica con la llegada de emigrados" en *Mensaje* (17/I/88: 6); Arturo Reyes (reportaje) "Gravísimo riesgo de perder nuestra identidad: Mons. Suárez Cázares a migrantes" en *Guía* (25/XII/94: 12).
37. MHM/Entrevista a seminaristas del Noviciado Scalabrini de Purépero, Mich., Zamora, Mich. (23/VI/94).

Ante esta situación las celebraciones religiosas que tienen el nuevo signo de la cultura migrante, reproducen el encuentro y desencuentro que anteriormente protagonizaron las festividades populares de las comunidades indígenas, calificadas por el clero de paganas y asumidas como retos de conversión al ritual oficial de la Iglesia.

MARGINALIDAD DEL LAICO EN EL CAMBIO ECLESIAL

En 1970 el Episcopado Mexicano auguraba un futuro optimista sobre la participación de los laicos, pero albergaba también la duda de su madurez para asumir responsabilidades de tipo pastoral.[38] Esta incierta perspectiva no era producto de la duda sino de la estrecha vigilancia y censura de experiencias inspiradas en los documentos de Medellín, considerados como radicales para la realidad mexicana.

El antecedente inmediato de esta actitud fue la Asamblea de Reflexión Episcopal celebrada en México en 1969 para divulgar los resultados de Medellín. En ella participaron más de 150 asesores y expertos en las especialidades de los temas abordados; la novedad de este evento fue que por primera vez en la historia de la CEM participaron activamente sacerdotes, religiosas y laicos (hombres y mujeres, dirigentes de movimientos apostólicos, obreros, campesinos, profesionistas, intelectuales y empresarios).

> Dada la competencia y muchas veces avanzada posición de los expertos, inevitablemente surgieron las discrepancias y diferencias en la manera de analizar y enfocar las doctrinas, problemas y pistas de solución con algunos obispos [...] No se logró suspender el desarrollo de la asamblea como estaba planeada; pero las reacciones posteriores demostraron cuan lejos se está de reflexionar en igualdad de condiciones y en base a la consistencia y racionalidad de lo expuesto, entre algunos de los elementos con cierto estilo y los sectores más dinámicos del pueblo de Dios.[39]

38. Episcopado Mexicano, "Instrucción sobre la actualización del apostolado de los laicos en México", en *REDZ* (1970: 18-19).
39. Jesús García, *op. cit.* (1984: 391).

La situación de cautiverio en la diócesis de Zamora filtró la divulgación, lectura y, no se diga, estudio o discusión de los documentos de Medellín. Si en el caso de algunos documentos del CV hubo interés por dar a conocer al círculo de sacerdotes aquellos que respaldaban algunas acciones de cambio (los ejemplos ya expuestos de la liturgia, del consejo presbiterial, de las condiciones económicas del clero), sobre la II CELAM hubo una omisión notable.

Las organizaciones laicas tuvieron menos probabilidades de acceder a los conocimientos y debates en torno a Medellín. La situación no cambió mucho con la tercera CELAM en Puebla; si bien hubo una mejora de su divulgación entre el clero a causa de las decisiones del Episcopado para su estudio.

El laicado organizado en Zamora siguió operando con las estructuras creadas durante el obispado del obispo Anaya. Fueron los tradicionales cuadros de la Acción Católica Mexicana (ACM), cursillos de cristiandad y Movimiento Familiar Cristiano (MFC). El común de estos movimientos a nivel nacional fue la participación de los laicos en una estructura rígidamente clerical, pero exclusivamente orientada a los ámbitos familiar y religioso. De ninguna manera confrontaban las realidades sociales y políticas a partir de su fe, pues se consideraba como un intento "marxista" cualquier cuestionamiento al sistema vigente.[40]

El obispo Adolfo Hernández, en su función de presidente de la Comisión Episcopal para el Apostolado de los Laicos se interesó por dar un nuevo impulso a la ACM en la diócesis para formar dirigentes laicos y establecer un plan pastoral con ellos.[41] Ofreció al dirigente nacional del movimiento Gabriel Rosales Hueso que se celebrara en Zamora la Asamblea Nacional de Asistentes Eclesiásticos donde uno de los temas tratados fue la renovación de las líneas fundamentales de la ACM.[42] El resultado de esta reunión fue la formación de una junta diocesana de ACM, que no logró reunir suficientes adeptos hasta antes de que el obispo Hernández fuera promovido a Guadalajara. Sin el entusiasta impulsor del proyecto, la ACM no prosperó.

40. *Ibid.*: 363.
41. *Guía* (7/II/71: 17).
42. *Guía* (5/IX/71: 15).

Otro fue el caso del MFC. En México, su introducción en 1958 tuvo como antecedentes la formación de equipos de Nôtre Dame y el Christian Family Movement (de E.U.) animados por los sacerdotes Francisco Marín y Luis G. Hernández.

> Integración conyugal, formación de los esposos, responsabilidad apostólica en y desde la familia, capacitación de dirigentes fueron algunos de sus objetivos; notable resultó el interés por conciliar valores humanos y religiosos, y crear las bases para una espiritualidad matrimonial. El MFC en 1967, ya estaba extendido en 55 diócesis con alrededor de 2 000 equipos (16 000 matrimonios aproximadamente).[43]

En la diócesis de Zamora la simpatía que por este movimiento tuvo el obispo Anaya a principios de los sesenta, dio prioridad a la pastoral familiar. Esta área estuvo a cargo del presbítero Luis Caballero, notable dirigente del MFC y asiduo escritor de artículos sobre el tema.[44] La década de los sesenta fue la época de oro del MFC en Zamora: "cientos de matrimonios participaban en él, no había lugar donde no hubiera MFC".[45]

De acuerdo con los estatutos elaborados por el Episcopado, el MFC fue considerado como un movimiento de la Acción Católica y dependiente de la jerarquía, situación expresada con el término "brazo largo de la jerarquía". Desde el punto de vista de muchos miembros laicos del MFC, éste no era el estatus que los identificaba, su acción no era de dependencia utilitaria, sino de colaboración responsable como miembros de una Iglesia por razón de su bautismo.[46]

En Zamora esta diferencia de perspectivas no fue percibida como un problema de fondo entre los matrimonios participantes. Sin embargo las tensiones afloraron por el trato rígido y disciplinar de los sacerdotes

43. Romero de Solís, *op. cit.*, (1994: 407).
44. El pbro. Luis Caballero nació en Purépero en 1911, estudió en el seminario mayor de Zamora y después hizo sus estudios superiores en la Universidad Gregoriana de Roma donde fue ordenado sacerdote en 1935. La mayor parte de sus artículos sobre la familia fueron editados por *Guía*, véase Aureliano Tapia (comp.), *Mensajes del padre Luis Caballero a la familia* (1975).
45. MHM/Pbro. Alfonso Sahagún, Zamora, Mich. (9/VIII/94).
46. Patricia Arias *et al.*, *Radiografía de la Iglesia católica en México* (1981: 24).

asesores a los matrimonios, a quienes no dejaban de considerar "laicos inmaduros". Las fricciones entre laicos y clero del MFC en Zamora y Uruapan, crearon las condiciones para un espacio de discusión donde se retomaron las experiencias y posiciones críticas de otros grupos del MFC en México.

El 12 de diciembre de 1972 el Episcopado Mexicano dio a conocer su carta pastoral sobre *La paternidad responsable.*[47] En torno a este documento hubo una fuerte actividad del MFC en diferentes diócesis del país; a iniciativa de los laicos se discutieron los temas de uso de anticonceptivos, planeación familiar y relaciones sexuales extramatrimoniales. En 1973 hubo un pronunciamiento público del MFC en favor del programa de planeación familiar puesto en marcha durante el gobierno del presidente Luis Echeverría. Esta posición contraria a la sostenida por la jerarquía, fomentó una situación de desconfianza contra dirigentes del MFC que culminó con el retiro de su apoyo al movimiento.[48]

En Zamora las repercusiones de tal decisión pusieron en crisis al movimiento por las actitudes intransigentes de varios miembros del clero que censuraban públicamente al MFC.[49] El resultado fue la renuncia de los principales cuadros dirigentes y la imposición de un modelo de trabajo pastoral desarraigado de las parroquias, con planes limitados al ejercicio espiritual y la catequesis.[50]

En 1985 (quince años después) los sobrevivientes del MFC en la diócesis operaban solamente en siete parroquias de Uruapan. En ese año solicitaron a los párrocos de la diócesis apoyo para promover y facilitar su trabajo.[51] La respuesta del clero fue la creación de actividades pastorales estrictamente dirigidas por sacerdotes con formación profesional, para asesorar a matrimonios, impartir cursos a grandes grupos

47. Carta del Episcopado Nacional publicada integra en *REDZ* (1973: 167-206).
48. Arias *et al.*, *op. cit.*, (1981: 25).
49. *Guía* (15 y 22/II/70).
50. *Cf.* Pbro. J. Heberto Verduzco, "Lineamientos de pastoral familiar diocesana" en *REDZ* (1973: 81-86).
51. *Mensaje* (4/VIII/85: 5).

sobre temas de educación familiar, relaciones conyugales y método Billings; pero sin la conformación de equipos con dirigentes laicos.[52]

Otro caso que ilustra la posición intransigente del clero con respecto a la formación de movimientos laicos autónomos, ocurrió a mediados de los años setenta con la introducción en Zamora de un movimiento intereclesial dirigido a promover actividades apostólicas entre la población infantil y adolescente de barrios marginados: el Movimiento Diocesano de Apostolado al Niño (MODAN).[53]

Casi desconocido, no figura en los directorios ni reseñas históricas de los movimientos laicos. Surgió en Europa (España, Francia y Bélgica) como una rama de la JOC, fue traído al país por sacerdotes misioneros católicos como una actividad alternativa al escultismo; sus promotores organizaban campamentos juveniles en Monterrey. Sin embargo, en América Latina (especialmente en Brasil, Chile, Venezuela y Colombia) el MODAN se proyectó como un trabajo educativo y concientizador de base cristiana entre la población juvenil de las barriadas y villas de miseria.

El MODAN llegó a la diócesis por un evento interdiocesano con grupos juveniles de Monterrey y Jacona, promovido por un sacerdote del seminario de Jacona. En su primera etapa, a mediados de los setenta, se formó un equipo juvenil con adolescentes mayores de 17 años, con posibilidades económicas para costear gastos de viaje al extranjero donde se celebraban los encuentros internacionales. El atractivo de esta actividad para jóvenes seglares y sacerdotes asesores era el "turismo apostólico", pues los sacerdotes tenían un apoyo especial del fondo internacional del movimiento.

En el encuentro de Río de Janeiro en 1980 los participantes del equipo mexicano conocieron otro contexto eclesial en donde los sacerdotes tenían un tipo de compromiso pastoral diferente al de Zamora. Según el testimonio de uno de sus participantes:

52. MHM/Asesor diocesano de actividades pastorales relacionadas con la familia, Zamora, Mich. (29/IX/94). Observaciones de campo realizadas en las sesiones de "Escuela para padres" en la parroquia "La Medallita" en Zamora, Mich., 1992-1993.

53. La reconstrucción del MODAM en Jacona se trabajó en varias sesiones con técnicas de historia oral con los ex dirigentes que todavía viven en la diócesis (entrevistas realizadas en octubre de 1994).

> Eran sacerdotes que no vivían a costa de los fieles. Ellos trabajaban en los barrios como taxistas, maestros y obreros. Se ganaban el respeto y confianza de los jóvenes porque compartían sus mismos problemas. Ellos sabían qué necesitaban y le dieron una proyección al trabajo de base, alfabetizando y dándole a los chavos importancia para que los adultos de su barrio los valoraran.[54]

De regreso a Jacona se formaron cuatro grupos de barrio en las colonias del Rosario y la Mina. El equipo de base estuvo compuesto por dos religiosas de origen extranjero (de la congregación Hermanas del Espíritu Santo) que trabajaban en el Colegio América, seminaristas de Jacona y jóvenes laicos de la parroquia del Rosario. Se rentó una casa para promover actividades culturales para los jóvenes, los que a su vez organizaron una escuela nocturna de alfabetización para adultos. Otra actividad central fue la elaboración continua de un periódico juvenil en el mismo barrio que expresaba el lema del movimiento "Dar la palabra al niño". Los costos de mantenimiento, renta y materiales fueron sufragados por los grupos. Cantando en los camiones, cargando canastas en el mercado, organizando vendimias y kermés se obtenían estos fondos. A excepción de muy contados casos, ni los párrocos ni los encargados de la pastoral diocesana apoyaron esta labor.

Las actividades de un grupo seglar de jóvenes sin la dirección y supervisión del clero local, donde intervenían como asesores sacerdotes externos (extranjeros y de otra diócesis), organizado por equipos de trabajo de jóvenes laicos de ambos sexos y seminaristas, fue demasiado para la mentalidad local. Pretextos no faltaron para hostigar al MODAN; uno de ellos fue la indignación del clero y de familias zamoranas por la falta de respeto al obispo en ocasión de una comida donde se improvisó una "guerra de pasteles" entre los jóvenes de los barrios. El obispo salió del seminario batido de pastel y muy irritado.

A consecuencia de este problema se divulgaron rumores de comportamientos inmorales entre seminaristas y señoritas del equipo seglar, de difusión de propaganda comunista en las actividades de educación popular en los barrios. Las religiosas del Colegio América que colaboraban con el movimiento tuvieron que abandonar Zamora acusadas de

54. *Ibid.*: 8/X/94.

"comunistas". Una comisión de padres de familia de esta institución presionaron a las superioras de la congregación para expulsarlas de la diócesis porque utilizaban las instalaciones del plantel en cursos y convivencias con los jóvenes pobres de los barrios. Hubo insinuaciones de que la entrada de estos jóvenes amenazaba la seguridad del plantel, propiciaba las posibilidades de robos y conductas inmorales a su interior.

Las familias de los barrios y vecindades de la Mina que tenían hijos en el MODAN les prohibieron continuar en él por las supuestas "situaciones de inmoralidad" ocurridas y la ausencia de una autoridad responsable del clero. Los seminaristas también fueron puestos en cintura: se les prohibió visitas de mujeres vinculadas al MODAN y cualquier tipo de colaboración con los jóvenes de los barrios. Los dos seminaristas que formaban parte del equipo de base tuvieron enfrentamientos directos con el rector del seminario que culminó con la expulsión de ambos.

El comisionado diocesano de la pastoral laical y sacerdotes intelectuales de Zamora dictaminaron a petición del obispo el cierre de la experiencia en la diócesis en 1985. El sacerdote que servía de nexo con el equipo de Monterrey renunció a su ministerio por decisión propia, los líderes juveniles de los barrios se dedicaron a otras actividades (la mayoría emigró a Estados Unidos para buscar trabajo) y los dirigentes laicos quedaron marginados y vigilados para no volver a participar en ninguna actividad pastoral.

RECAPITULACIÓN DE LA SEGUNDA PARTE

El *aggiornamento* de la Iglesia en Zamora se caracterizó por una serie de cambios en la estructura institucional, escogidos y controlados por los tres obispos que la gobernaron después de 1967, determinados a su vez por las iniciativas del Episcopado Nacional en coyunturas políticas y religiosas.

En comparación con otras diócesis del país la de Zamora mantuvo su posición estratégica en la geografía del poder eclesiástico del occidente de México (en medio de las arquidiócesis de Morelia y Guadalajara),

asegurando clientelas para la formación de sacerdotes y de laicos "fieles" a la Iglesia. Esto se debió en gran parte a que la diócesis continuó siendo rural en número, estructura socioeconómica y cultural, a pesar del crecimiento demográfico y de los procesos de urbanización, que estuvieron muy lejos de las tendencias de expansión urbana ocurridas en Morelia y Guadalajara. En cierto sentido las ciudades más grandes de la diócesis, con menos de 250 mil habitantes, eran "controlables" a los ojos del clero.

Pero si bien el orgullo de la diócesis era la formación de sacerdotes, menos de una cuarta parte de ellos habían tenido experiencias alternativas de estudio, trabajo pastoral y contacto con equipos intraeclesiales fuera de Zamora. Sólo un selecto grupo de sacerdotes egresados del seminario mayor de Jacona, completaron sus estudios en Roma y tuvieron experiencias de trabajo pastoral en diferentes lugares; salvo contados casos, la mayoría de ellos no regresó a la diócesis. Es así que al llegar los cambios conciliares el clero de la diócesis estaba conformado por una amplía base de párrocos con muchos años de arraigo en su terruño, por una minoría de profesores vinculados al seminario y un todavía menor número de funcionarios dedicados a los asuntos administrativos.

Al interior de la diócesis los cambios conciliares provocaron tensiones entre las fuerzas que representaban los proyectos y estrategias de la jerarquía dominante en el Episcopado Nacional con las fuerzas del clero y de los laicos en la diócesis que tuvieron diferentes lecturas y expectativas de los cambios conciliares. Los intereses en juego que motivaron la tensión entre tales fuerzas fueron: la apertura de canales de movilización estamental al interior de la institución para la formación y acceso a instancias de decisión en el nivel donde opera la elite jerárquica; la expectativa de "democratización" de estas instancias, particularmente en las de elección de obispos con el consenso del clero; la modificación de ritos y prácticas litúrgicas cobijadas por la cultura del catolicismo patriarcal; la oposición a crear formas de participación del laico en condiciones de igualdad con el sacerdote para actividades de dirección, planeación y ejecución de proyectos pastorales.

En este contexto los calificativos de "progresista" y "tradicionalista" fueron utilizados en la diócesis para identificar a los grupos que confrontaban sus ideologías y prácticas en torno a los cambios instituidos, si bien estos estereotipos distaban mucho de sus significados reales. En otros escenarios diocesanos las fuerzas eclesiales "progresistas" se identificaron con las acciones de grupos comprometidos con el cambio social a la luz de una reflexión sistemática de los documentos conciliares, de las CELAM y de la teología de liberación. No fue el caso de la diócesis de Zamora, donde estuvo controlado y restringido el acceso y socialización de estos documentos; y marginadas las experiencias de sacerdotes, religiosos y/o laicos vinculadas a un trabajo pastoral en los campos social y político.

En Zamora el enfrentamiento ideológico de "tradicionalistas" y "progresistas" expresa la ruptura de un equilibrio entre el principio de obediencia al obispo y un sistema de poder parroquial autónomo ejercido por cada párroco en "su territorio pastoral". A partir de los años sesenta el principal foco de tensiones en la diócesis se dio en las relaciones del presbiterio con su obispo; hubo quienes formaron un grupo adepto e incondicional a él, varios que se le opusieron en forma abierta o subrepticia con tal de reivindicar el viejo estilo de la Iglesia anterior al CV, y con menos seguidores aquellos que intentaron renovar a la Iglesia hasta el punto de promover una apertura democrática en el aparato eclesiástico.

La crisis de una forma de dominación clerical estructurada por el catolicismo patriarcal indicó también la falta de proyectos convincentes para dirigir y crear consenso entre sacerdotes y laicos. Era sin duda un momento de transición para toda la Iglesia en México, pero al comparar el caso de la diócesis de Zamora con otras diócesis que también enfrentaron los mismos problemas derivados de los cambios que introdujo el CV caemos en la cuenta de actores "ausentes". El primer actor que se hecha de menos en la estructura diocesana son las órdenes y congregaciones religiosas que en otras partes desempeñaron un papel crucial en el trabajo pastoral, sobre todo en el campo educativo no formal, en la formación de comunidades eclesiales de base y en la animación de

proyectos creados a iniciativas de los laicos.[55] Esta no es una situación accidental sino propia de la estructura de poder en la diócesis de Zamora. Desde Cázares hasta Robles, los obispos han mantenido una "línea dura" para controlar directamente el trabajo pastoral y delegarlo al propio clero como una actividad más en el ejercicio de su ministerio. De igual manera ha prevalecido una actitud de autosuficiencia para aceptar la entrada de congregaciones religiosas con trayectorias educativas y pastorales alternativas a las autóctonas. No es raro entonces que las iniciativas de algunos sacerdotes y religiosas para introducir ideas y organismos que eran el común del trabajo pastoral en otros lados, hayan sido marginadas y estigmatizadas por el propio clero.

El otro actor que no destaca debido a su opaca presencia en la estructura eclesiástica de Zamora es el laico. Sin duda es una cuestión debatible afirmar esto después de enlistar las cerca de 23 organizaciones del laicado organizado y sus respectivas sedes parroquiales que figuran en el directorio eclesiástico de la diócesis. Pero en las coyunturas de cambio y transición quedó demostrado que como fuerza eclesial estas organizaciones laicas optaron por mantener la tradición y el apego a la autoridad tutorial del clero en asuntos de pastoral social y de otra índole.

En los años sesenta el acelerado proceso de migración local e internacional, de desarrollo agrícola en ciertos puntos de la región y de los impactos de la crisis económica modificaron la estructura social que sirvió por muchos años de soporte al catolicismo patriarcal. Los laicos de diferentes grupos étnicos, sociales y culturales no dejaron de ser religiosos en el sentido de sus prácticas y creencias inmersas en el catolicismo, pero en muchos aspectos tomaron distancia de la institución. Fenómeno nuevo en la mentalidad regional éste de distinguir entre religión e institución, entre asumirse como sujetos de su creencia y

55. Mis puntos de referencia para hacer esta comparación son las experiencias que conocí como actor y testigo de los grupos de pastoral social, durante los años setenta en regiones campesinas de la diócesis de Xalapa, en la sierra norte de Puebla, en la sierra de Tehuacán, en la ciudad de México; así como en eventos donde hubo reuniones de equipos de pastoral animados por laicos y religiosas provenientes de varias partes de la república. Fue notable en estas experiencias la participación de lasallistas, jesuítas, dominicos, hermanas del Espíritu Santo y de varias otras congregaciones femeninas, que tenían un buen nivel de formación profesional para diseñar y llevar a cabo proyectos educativos y de promoción comunitaria en zonas marginadas del campo y de la ciudad.

tomar una actitud crítica con "don clero". Es un fenómeno cercano al que vivirán de lleno en el terreno social y político cuando se descubran como sujetos en la construcción de la sociedad civil.

Un proceso lleva a otro, el *aggiornamento* no dio todo de sí por el parroquialismo que funcionó como una "institución voraz" clausurando las vías para la creación y fortalecimiento de grupos de bases entre los laicos, de formación de cuadros dirigentes y de experiencias intraeclesiales en diferentes campos pastorales. Una consecuencia directa de todo esto será la dificultad que enfrentará la Iglesia en la década de los ochenta para servir de puente entre los cambios del mundo social, complejo en sus procesos de secularización, y los cambios del campo religioso, tendiente a pluralizar la competencia y oferta de bienes de salvación.

TERCERA PARTE

DILEMAS POSCONCILIARES

—¿Quieres decirme, por favor,
qué camino debo tomar para salir de aquí?
—Eso depende mucho de a dónde quieres ir
—respondió el Gato.
— Poco me preocupa a donde ir —dijo Alicia.
— Entonces, poco importa el camino que tomes
—replicó el Gato.
—Con tal que conduzca a alguna parte
—añadió Alicia como conclusión.
—¡Oh! Puedes estar segura de que llegarás
a alguna parte —dijo el Gato— si caminas lo suficiente

Lewis Carroll[1]

1. Lewis Carroll, *Alice in wonderland* (1961: 57).

Después del CV la Iglesia católica se percató de su posición vulnerable en una "aldea global" que hacía cada vez más difícil pensar en unidades religiosas, socioculturales y políticas con cierto grado de homogeneidad para la construcción de identidades. La mayoría católica en México y otros países de Latinoamérica adquirió un significado nominal en la medida que las fronteras entre la vida pública y la vida privada desplazaron a la religión a prácticas de ritual social y de consumo cultural en determinados ámbitos.

Ante este reto el período posconciliar que antecedió al nombramiento del Papa Juan Pablo II en 1978, se caracterizó por los intentos intraeclesiásticos para dar dirección y sentido a los procesos de cambio. Estos intentos si bien abrieron varias posibilidades de construcción social de la Iglesia con diversos actores comprometidos en su realización, también estuvieron atravesados por fuertes tensiones y enfrentamientos en los que acabaron imponiéndose los criterios e intereses de las cúpulas eclesiásticas a diversos niveles.

A manera de ejemplo, el ensayo que mayor repercusión tuvo en Latinoamérica durante las décadas de los setenta y principios de los ochenta fue el de una Iglesia construida desde la perspectiva del pobre y de la teología de liberación, que inspiró la creación de organizaciones y experiencias comunitarias de base como alternativas viables para la proyección social de la Iglesia. Debido a sus implicaciones contestatarias para las estructuras del poder religioso y del secular, la Iglesia de los pobres y la teología de liberación fueron sistemáticamente desarticuladas y proscritas por los dispositivos jurídicos y pastorales de la Iglesia institucional.

La marginalidad a la que fue sometida la teología de liberación en Latinoamérica y otros intentos parecidos en Europa no se explica sola-

mente por el enfrentamiento de intereses de clase y autoridad en las esferas de poder locales e internacionales, se debió también a las relaciones de fuerzas en el campo religioso católico para establecer una posición de hegemonía y hacer viable un proyecto o modelo de Iglesia universal.

El pontificado de Juan Pablo II se ha caracterizado por su modelo de Iglesia mesiánico y centralista en la sociedad, el cual no parte de las interrogantes de los hombres sino de los "hechos primarios" que determinan la existencia de la Iglesia y de sus "derechos frente al mundo". No es entonces el proyecto de Iglesia de acompañamiento y de escucha perfilado en el CV, sino el de una Iglesia que asume el magisterio y la presencia de la autoridad como única fuente posible de salvación en un mundo que la asedia. Lo que algunos analistas describen como el "modelo polaco" del catolicismo, resaltan otra característica: la visión unilateral del ministerio sacerdotal, concebido en términos tridentinos como un estado permanente de vida que lleva consigo un estatus y se diferencia netamente de los ministerios laicales, que son más imprevisibles y menos controlables.[2]

En este marco de referencia los dilemas posconciliares han surgido por los intentos de resolver la cuestión de la identidad católica en un mundo paradójicamente "fragmentado" y "globalizado" a través de una vía de restauración del modelo integral de la Iglesia, que al dar prioridad a la infalibilidad del poder jerárquico desconoce la composición plural de los sujetos que la entretejen socialmente y de sus espacios de participación. Esta lectura general del fenómeno tiene sus matices cuando se analizan los procesos regionales y locales.

En los capítulos de la segunda parte hemos visto cómo los esquemas del catolicismo patriarcal que han orientado por más de un siglo las percepciones y prácticas de los creyentes en Zamora, no se adecuaron por completo a la dirección y contenido que los obispos de la CEM deseaban imprimir a la institución eclesiástica. La situación parece incomprensible porque el modelo de Iglesia integral auspiciado por los jerarcas a nivel nacional no contradice los valores ideológicos que

2. Giancarlo Zizola, *La restauración del Papa Wojtyla* (1985: 5).

predominan en la práctica del catolicismo en la región. La tensión entre centro y periferia tiene explicación en el reticente parroquialismo cultural que ha caracterizado a la construcción de la Iglesia en la región como reacción a las tendencias cosmopolitas de control eclesial. Si bien esta situación fue el trasfondo que forjó en el siglo XIX y principios del XX la hegemonía de la Iglesia en la sociedad de Zamora, no sucede así en la postrimería del siglo donde la globalización de la cultura es la tendencia dominante aún en el seno de la Iglesia.

He aquí entonces la sombra que se proyecta en los dilemas que serán estudiados en la tercera y última parte de este trabajo. Nuestro acercamiento a tres escenarios de cambio político y religioso en coyunturas del período 1980-1995 servirán para analizar la relación entre las pautas establecidas por el catolicismo patriarcal y las nuevas tendencias de interpretación y sentido para la Iglesia en la sociedad, aportadas por distintos actores al interior de la institución y en la sociedad civil.

El primer escenario es el de los procesos electorales que dieron un nuevo giro a la vida democrática del país y la región, debido a la participación y triunfo de partidos de oposición en los comicios, y a las primeras experiencias de gobierno municipal derivados de tales triunfos. Nos interesa analizar en este escenario el dilema que plantean las pastorales cívicas de los obispos por sus compromisos ambivalentes con los diversos procesos de construcción de la democracia en la sociedad civil y con los que como institución asume consigo misma en momentos de tensión o acercamiento con el Estado para lograr el reconocimiento de su personalidad jurídica.

El segundo escenario está conformado por las prácticas de "religiosidad popular" en torno a dos santuarios de la ciudad de Zamora, que nos permitirá comparar las disyuntivas que tiene la identidad católica ante procesos de consumo cultural de bienes simbólicos y su utilización para legitimar un dispositivo ideológico.

El tercer escenario es el de un movimiento religioso, básicamente laico, que surge al interior de la Iglesia con fines de renovación en el culto interno y externo: la renovación en el Espíritu Santo o carismática. Nuestro interés en este movimiento es analizar su importancia en el contexto de Zamora donde los movimientos laicos han sido mediatizados

por el clero, y también sus implicaciones al cuestionar directa e indirectamente el "carisma" como núcleo del poder pastoral por el que se construye simbólicamente la hegemonía de la Iglesia.

VII
"DEMOCRÁTICA EN EL FIN... NO EN SU ORIGEN..."

La autoridad en la Iglesia está para el servicio de los hermanos, no al servicio de otros; es decir, la finalidad de la autoridad es el bien de los demás, no que los demás sean la fuente de la autoridad misma. La Iglesia en el ejercicio de la autoridad, para emplear un término correcto, es democrática en el fin, en su razón de ser; no en su origen, no derivando de la llamada "base" su poder, sino de Cristo, de Dios, ante el cual solamente es responsable

Audiencia General Pontificia
(Vaticano,12-nov-1969)[1]

El Episcopado Mexicano expidió entre 1978 y 1993 alrededor de 200 mensajes pastorales sobre temas sociales y políticos, la mitad de ellos se refirieron a problemas surgidos en elecciones municipales, estatales y federales celebradas en diferentes partes del país, y la cuarta parte a cuestiones de derechos humanos, problemas económicos y participación de los católicos en política.[2]

A primera vista lo anterior sugiere una tendencia del Episcopado para pronunciarse sobre los problemas nacionales y pugnar por cambios democráticos en la sociedad civil y el Estado. Sin embargo la lectura atenta de estos mensajes en sus contextos regionales muestra diferen-

1. L'Osservatore Romano, "La autoridad en la Iglesia es demócrata en el fin, pero no en su origen. Audiencia general del miércoles 12 de noviembre de 1969" (1970: 4).
2. Cifras y clasificación elaborada con la información de documentos del episcopado mexicano indexados por Víctor M. Ramos, *Poder, representatividad y pluralidad en la Iglesia* (1992: anexo 2); y consultados en: USEM, *La Iglesia habla* (1988); *Guía* (años 1980-1993) y *Mensaje* (años 1985-1994).

cias notables en cuanto a la profundidad del análisis de los problemas sociales, las propuestas de participación democrática y el compromiso del clero para asumir con los laicos las consecuencias de sus críticas y orientaciones cívicas.

El dilema que presentan los discursos mencionados es que la denuncia y exhortación para la participación democrática de los católicos en el espacio civil, proviniera de una instancia jerárquica que reconocía su posición intolerante con la democracia en su estructura interna. Sin embargo el dilema no se limita a la tensión entre el discurso normativo y la propuesta de acción. Comprende también la utilización estratégica del discurso para mediar o descalificar a otros actores de la propia Iglesia y de la sociedad civil, que amenazaban el sentido de las relaciones de presión o negociación de la jerarquía católica con el Estado.

Visto así el contexto, en este capítulo nos proponemos analizar la interacción pastoral de la Iglesia de Zamora con los movimientos políticos ocurridos en las coyunturas electorales de 1983 a 1992, con el fin de discernir los diferentes sentidos de construcción y utilización de la democracia por los actores involucrados. Se pretende demostrar la hipótesis de que en la diócesis de Zamora a pesar de las evidencias de luchas por una democracia plural entre la sociedad civil, se impuso la orientación cívica de una elite de la CEM que pugnaba con el Estado por la negociación del reconocimiento jurídico de la Iglesia. Esta imposición se debió principalmente a la falta de un compromiso claro y constante del conjunto del clero diocesano con los movimientos ciudadanos, y a la ausencia de organizaciones de base entre los laicos con capacidad social para vincular un compromiso alimentado por la fe con las situaciones de cambio político.

Debido a que el discurso pastoral desempeñó un papel crucial como eje de referencia en los procesos mencionados, dedicaremos unas líneas para perfilar sus características antes de entrar de lleno al análisis de las coyunturas.

"POLÍTICA" Y PASTORAL CÍVICA EN EL DISCURSO NORMATIVO DE LA IGLESIA

La doctrina social cristiana, tal como se la conoce desde las enseñanzas de León XIII por su encíclica *Rerum Novarum* (1891), de Juan XXIII por su encíclica *Mater et Magistra* (1961) y de la *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* del CV (1965), ha insistido en la identidad del católico como ciudadano comprometido con su entorno social, pero orientado en su acción por los valores predicados por el magisterio eclesiástico.

Este enfoque diverge del concepto de ciudadano que parte del individuo como valor, idea y producto del mercado y la soberanía estatal.[3] Ello se debe al conflicto de los intereses "egoístas" del individuo con los intereses del "bien común", que según la doctrina de la Iglesia no se soluciona con la formación de una moral pública en la sociedad civil.[4] La Iglesia sostendrá que la moral pública no tiene fundamentos trascendentes, en la medida que prescinde de la religión como única y verdadera fuente de moral y de orientación para el bien común.

El concepto de *política* demarcado por el magisterio eclesiástico significa la acción por el bien de la comunidad, diferente a la acción propiamente partidista para elegir a las autoridades competentes que se relaciona con la voluntad o el deseo de intervenir en la vida de los pueblos para conquistar el poder y mantenerlo. La participación de la Iglesia en la política, según la primera acepción, es "necesaria" porque "a la Iglesia le toca señalar los grandes principios y normas, de carácter moral, religioso y de estimativa jurídica, a los que debe ajustarse la actividad política de los pueblos".[5]

A pesar de estos señalamientos el Episcopado Mexicano difícilmente aceptará la existencia de una pastoral política, pues esto supondría que la Iglesia debe realizar su misión de salvación universal en la conformación de un orden político. La Iglesia reconoce más bien su acción de

3. Fernando Escalante, *Ciudadanos imaginarios* (1992: 31).
4. Se entiende por moral pública "sistemas de usos, costumbres, formas de acción y relación dotados de sentido. Solución colectiva, histórica para problemas de autoridad, jerarquía, justicia y existencia pacífica en la sociedad", *ibid.*: 41.
5. Héctor González, "La política: totalitarismo, autoritarismo, democracia" (1991: 247).

pastoral social en un sentido amplio e integral del mundo, donde lo social no puede apartarse de lo religioso. El mayor reto que la Iglesia católica admite actualmente es la conformación y hegemonía de un proyecto cultural de la sociedad, para contrarrestar los problemas económicos, culturales, religiosos y políticos ocasionados por la modernización acelerada.[6]

A lo largo de este capítulo se entenderá la *pastoral cívica* como una forma de exhortación e instrucción de los obispos, dirigida en primer lugar a los laicos (en su doble carácter de ciudadanos y fieles católicos) y en segundo lugar a las autoridades civiles, con el fin de adaptar la doctrina social cristiana a las circunstancias en donde el católico está obligado a elegir gobernantes y a defender sus derechos ciudadanos.

Las características que esta pastoral asume a través de la predicación sitúa como principal fuente documental al discurso oficial del episcopado expresado en forma de "exhortación", "carta colectiva" o "declaración". En la década de los ochenta el discurso pastoral sobre temas cívicos políticos "alentó" a los católicos a participar con su voto en la elección de autoridades, pero también "instruyó" sobre cómo hacerlo y qué criterios utilizar para "discernir sobre la calidad moral de los candidatos"; además, los obispos reivindicaron su derecho a expresarse en "juicios y valoraciones morales sobre situaciones, sistemas e ideologías".[7] No estamos entonces ante una simple exhortación, sino ante un discurso que interpreta y evalúa problemas a nivel regional y nacional, que orienta sus juicios a partir de la doctrina social cristiana, y que interpela a los católicos laicos a comportarse en su calidad de ciudadanos de acuerdo a los principios éticos que postula esta doctrina.

La mayor parte de los mensajes pastorales se refieren a la democracia como un proceso para elegir autoridades, pues para una visión de mundo jerárquica la "autoridad" es el principal protagonista en la conservación del orden y bienestar de la comunidad. En la nueva versión

6. *Cf.* los documentos pontificios de Juan Pablo II: Carta Encíclica La preocupación social de la Iglesia "Sollicitudo Rei Socialis" (1988); "Discurso inaugural de la cuarta Conferencia Episcopal del Episcopado Latinoamericano" (1992).
7. Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), *A propósito de las elecciones. Orientación pastoral del Episcopado Mexicano* (1987).

del *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992), se norma el respeto y sometimiento a la autoridad como parte del cuarto mandamiento en el que "Dios nos ordena también honrar a todos los que, para nuestro bien, han recibido de Dios una autoridad en la sociedad".[8] El discurso va más allá de perfilar cuáles son los deberes de las autoridades civiles con respecto a los derechos políticos de los ciudadanos, pues al referirse a los deberes de los ciudadanos se especifica:

> Los que están sometidos a la autoridad deben mirar a sus superiores como representantes de Dios que los ha instituido ministros de sus dones (*cf*. Rm 13, 1-2) [...] "Sed sumisos a causa del Señor a toda institución humana [...]" Su colaboración leal entraña el derecho, a veces el deber, de ejercer una justa crítica de lo que les parece perjudicial para la dignidad de las personas o el bien de la comunidad.[9]

Teniendo en cuenta estos parámetros, veamos ahora cuáles fueron las formas objetivas que adoptaron actores y discursos en las dinámicas políticas del país y de Michoacán en los ochenta. El criterio que se utilizará a continuación para el análisis de coyuntura toma en cuenta acontecimientos de tipo microhistórico que ocurren en un período de corta duración, haciendo los enlaces necesarios con procesos de escala nacional. A diferencia de los análisis de coyuntura que se centran en la agudización de contradicciones, crisis y transformaciones estructurales de largo plazo;[10] nos interesa retomar otra perspectiva de la coyuntura,[11] que pondera las condiciones en donde varios actores sociales coinciden en tiempo y espacio para dar dirección a un proceso que podría beneficiar las expectativas particulares de cada uno.

Es por esta razón que nos referimos en plural a dos "coyunturas" que se enlazan en el período que va de 1983 a 1989, porque una da cuenta de la convergencia de movimientos sociales en el campo político electoral, y la otra al consenso que elaboran los dirigentes de la CEM para dirigir sus esfuerzos de negociación al logro del reconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia católica por parte del Estado.

8. *Catecismo de la Iglesia católica* (1992: Can. 2 234, p. 492).
9. *Ibid.*: Can. 2238, p. 493.
10. *Cf.* Pierre Vilar, *Iniciación al vocabulario del análisis histórico* (1980: "coyuntura"); Juan Carlos Portantiero, "Gramsci y el análisis de coyuntura" (1979).
11. Francisco Delich, "Para el análisis de los fenómenos políticos coyunturales" (1979).

1983: LA SOLIDARIDAD SELECTIVA

Las elecciones de 1983 para elegir autoridades municipales en el estado de Michoacán establecieron un nuevo espacio de confrontación entre los grupos de poder locales, y de participación de actores sociales mantenidos al margen.

Fue crucial para ello la ruptura con los mecanismos de control y designación de candidatos del Partido Revolucionario Institucional (PRI) que derivó en el enfrentamiento entre facciones. Algunos observadores consideran determinante la decisión del gobernador Cuauhtémoc Cárdenas para democratizar la selección interna de los candidatos priístas.[12] En consecuencia la disputa por los municipios entre facciones fortaleció la convocatoria de grupos opositores al PRI para formar fuerzas electorales alternativas.

Hasta la coyuntura de 1983 la renovación de las autoridades locales no había encontrado obstáculos para reproducir el mecanismo de negociación y designación del candidato entre los sectores oficiales y grupos de poder locales, de tal manera que las elecciones no tenían de hecho ningún efecto sustantivo sobre a quién le correspondía gobernar.[13]

En varias partes resultó evidente la falta de autonomía de los partidos políticos que funcionaban como instrumentos de las elites de empresarios, comerciantes y profesionistas, los cuales determinaban la correlación de fuerzas y las decisiones políticas en los períodos electorales.[14] En Zamora este era el caso del único partido que podía presentar oposición al PRI. El Partido de Acción Nacional (PAN) estuvo formado desde su fundación en 1939, por pequeños terratenientes, comerciantes, banqueros y profesionistas (entre los que destacaban los médicos y abogados). Una gran mayoría se identificaba con el catolicismo social, además de pertenecer a asociaciones como la Acción Católica, Caballeros de Colón, Movimiento Familiar Cristiano y Cursillos de Cristian-

12. Marco A. Calderón, *Violencia política y elecciones municipales* (1994:67); Jorge Zepeda P., *Michoacán* (1988: 118).
13. Jorge Alonso, *Elecciones en tiempos de crisis* (1988).
14. Jesús Tapia, *Opciones políticas y grupos de poder en el Bajío zamorano* (1992b: 11).

dad.[15] La composición de militantes en el PRI no era muy diferente a la del PAN, a excepción de los trabajadores y campesinos afiliados al partido vía sindicatos u otro tipo de organismo corporativo. Es así que a nivel cupular, las diferencias entre los militantes de ambos partidos se daban en la confrontación ideológica y no en la composición de clase.

Pero como consecuencia de la coyuntura que modificó las reglas del juego en la designación de candidatos, fue notable el nuevo estatus que adquirió el PAN en los comicios electorales de 1983, para articular una forma de oposición ciudadana ante todo lo que representaba hasta entonces el ejercicio de poder unipartidista.

Otro elemento a tomar en cuenta en esta coyuntura, fue la alerta contra el fraude electoral que anunciaron los obispos de la Región Don Vasco en su mensaje pastoral de noviembre de 1983 con motivo de las elecciones municipales. En *La vida del país es tarea de todos* los obispos michoacanos siguiendo los lineamientos de la CEM[16] precisaron que:

> La efectiva participación en la vida de la sociedad a la que cada uno pertenece [...] se realiza la democracia de un pueblo, que consiste principalmente en que todos tengan oportunidades reales de intervenir en las decisiones y tareas que se hacen en provecho de la comunidad. [17]

15. *Ibid.*: 7-12.
16. En septiembre de 1981 la CEM emitió su *Mensaje al pueblo de México sobre el próximo proceso electoral* (9/IX/81) donde exhorta el deber ineludible de todos los católicos mexicanos para participar con su voto en las elecciones presidenciales. Con este documento la CEM fijó los lineamientos a seguir en los mensajes pastorales relacionados con los procesos electorales, que se resumen en los siguientes puntos: 1o. Se interpela el deber moral del católico para participar como ciudadano en la toma de decisiones que afectan a su comunidad. Esta participación se ejerce con el voto para elegir a los gobernantes que lo representan, y con el desempeño responsable de un cargo en el caso de ocupar un puesto público. 2o. Se distingue entre "la política de bien común y la política de partido". La primera indica los valores fundamentales de toda comunidad, los medios y la ética de las relaciones sociales. La segunda trata sobre la participación partidista de los laicos de acuerdo a sus criterios e ideologías. Los obispos reivindican su "legitimo derecho y deber" de participar en la "política del bien común". 3o. Se señala el malestar de los ciudadanos y los problemas que se contextualizan en los procesos electorales. Se denuncian "actitudes negativas" como el fraude, el abstencionismo, la ambición política, la desconfianza de los electores. Algunos obispos fundamentaron estas denuncias con diagnósticos de los problemas sociales, económicos y políticos de sus diócesis. 4o. Se exhorta a los católicos a cumplir su deber cívico con integridad moral, eficacia y honestidad; subrayando su identidad cristiana y su disciplina para apegarse a los principios de la doctrina social y del magisterio eclesiástico enseñado por los obispos y sacerdotes.
17. USEM, *op. cit.* (1988: 185-189).

Los obispos previeron las consecuencias negativas que podría ocasionar el fraude electoral en "la imposición y el abuso de la fuerza por una parte, y por la otra, la frustración y aun la violencia como último recurso para la defensa de los legítimos derechos".[18]

Una semana después sucedió la controvertida jornada donde el robo de urnas y las violaciones al reglamento electoral por funcionarios de casillas simpatizantes del PRI, provocaron en varias partes de Michoacán la indignación ciudadana y movilizaciones que, como en Zamora, culminaron con la anulación de las elecciones por el gobernador Cárdenas.

De acuerdo a las actas de escrutinio publicadas por el PAN en Zamora, el martes 6 de diciembre de 1983 los votos a su favor eran de 16 833; mientras que el PRI tenía 8 690, el PDM 152 y el PSUM 150.[19] Jesús Tapia demuestra que participó más de la mitad de los ciudadanos registrados en el padrón electoral (50 555) y una copiosa votación por el PAN en las 44 casillas del medio urbano: 13 247 votos (81 por ciento del total).[20] En promedio, por cada cinco votos para el PAN en una casilla de la ciudad hubo uno en el medio rural. En el caso del PRI la proporción fue de uno a uno.[21]

El fraude electoral se realizó entre el domingo 4 (día de elecciones) y el lunes 5 de diciembre. A puerta cerrada los funcionarios del Comité Local Electoral, representantes del ayuntamiento y delegados de algunos partidos, contaron las actas. Al delegado del PAN se le permitió entrar con un notario público, después de cuatro horas y cuando el conteo había terminado. Su reporte fue el siguiente:

> Las maniobras de la alquimia dieron los siguientes resultados: cinco casillas anuladas sin base suficiente, en las que el PAN sacaba 1 202 votos de ventaja sobre los obtenidos por el PRI; las urnas correspondientes a cinco casillas fueron robadas por los presidentes de las mismas, pues nunca más aparecieron; en ellas el PAN tenía a su favor 996 votos contra 369 del PRI; sustitución de paquetes de boletas electorales y de actas de escrutinio auténticas por sus correspondientes espurias de

18. *Loc. cit.*
19. *El Heraldo de Zamora* (6/XII/83: 7).
20. Jesús Tapia, "Elecciones locales en Michoacán en 1983" (1984: 142).
21. Promedios calculados a partir de las actas de escrutinio del PAN citadas por Tapia (1984). El número de casillas en el medio urbano fueron 44, y las del medio rural 24.

14 casillas. [...] En total fueron afectados los votos depositados en 24 casillas, prácticamente fueron rehechas las votaciones de todo el municipio.[22]

El 5 y 6 de diciembre el PRI movilizó a militantes de su partido, campesinos y trabajadores de las congeladoras de fresa para festejar su triunfo. Los panistas que protestaban ante las oficinas del Comité Electoral estuvieron a punto de un enfrentamiento con los priístas, que fue evitado por la intervención del ejército. El presidente del comité municipal del PRI declaró el 8 de diciembre: "derrotamos a la reacción mercenaria y derechista".[23] Con la misma actitud los priístas del municipio de Zacapu festejaron "el rescate de Zacapu de las manos del fascismo".[24]

La respuesta de la población no se hizo esperar. Durante veinte días la ciudad de Zamora se convirtió en el escenario de un movimiento ciudadano sin precedentes. La consigna "Zamora ni reaccionaria ni fascista sino antipriísta", se coreaba en las manifestaciones y visitas a la tienda de campaña situada en una de las calles del centro, en donde el médico Manuel Bribiesca y el arquitecto Víctor Ortiz efectuaban una huelga de hambre como protesta.

Entre el 13 y el 21 de diciembre hubo cinco grandes marchas (en una de ellas se contaron alrededor de seis mil hombres y mujeres de diferentes edades)[25] protestando contra el fraude electoral y reivindicando el respeto al voto popular. Es importante destacar que este movimiento rebasó el ámbito partidista, al participar en él militantes de otros partidos distintos al PAN y al PRI, organizaciones de comerciantes, grupos de profesionistas, estudiantes religiosas y sacerdotes.[26]

22. *Ibid.*: 145. Los resultados espurios que dio a conocer el Comité Electoral Local fueron de 8 174 a favor del PRI y 534 a favor del PAN. Estos resultados corresponden únicamente a 14 casillas electorales, (actas de escrutinio oficial publicadas en *La Voz de Michoacán,* 14/XII/83:22 y en *Guía,* 18/XII/83: 9).
23. *La voz de Michoacán* (9/XII/83: 2).
24. En 1983 inició en Zamora un período de nueve años de gobiernos municipales dirigidos por miembros del PAN. En ese año el PAN ganó también la alcaldía de Uruapan, pero perdió la de Zacapu obtenida en 1980.
25. MHM, Registros de trabajo de campo, Zamora, Mich. (14/XII/83).
26. En una marcha participaron militantes del PST a pesar de que los dirigentes locales de este partido habían acusado de fraude al PAN "escudándose en el clero político y la derecha reaccionaria".

El 15 de diciembre el obispo Robles y los párrocos de Zamora dieron a conocer su postura en relación al conflicto electoral perpetrado en "nuestra ciudad". En *Renacer de la Fe ciudadana*[27] los prelados constataron "con alegría" la participación ciudadana en las jornadas electorales porque "renació una fe que parecía perdida"; pero lamentaron la "historia repetida" de ataques difamatorios, desleales y violentos del adversario político:

> La pasión sin control se puso por encima de la razón al buscar los cargos políticos. Más aún, todo el mundo se dio cuenta de que el primer cómputo hecho con testificación notarial no favoreció al partido oficial. Nadie esperaba pues que más tarde se dieran otras versiones. Se violó así, una vez más, el derecho fundamental que tienen todos los ciudadanos a participar efectivamente en la vida de la comunidad.[28]

Ante estos hechos los autores del mensaje reiteraron su deber como pastores para emitir un juicio moral fuera de toda posición partidista, debido a "la violación a los derechos fundamentales de la persona humana".

> No se participa cuando no se cree, no se cree cuando se corrompe la verdad de las elecciones y por eso "surgen de inmediato la imposición y el abuso de fuerza por una parte y, por la otra, la frustración y la violencia como último recurso para la defensa de los legítimos derechos".[29]

El mensaje tuvo efectos alentadores entre los católicos que participaron en el movimiento cívico. En 1983 fue una situación original la solidaridad pública del obispo en un asunto de naturaleza política. No obstante, es notable la selectividad de esta solidaridad en una diócesis donde la violación a los derechos ciudadanos alcanzó grados de violencia e impunidad graves. Para los otros municipios de la diócesis no hubo un mensaje pastoral de apoyo ni de reconocimiento a las protestas por

27. Ob. José Esaúl Robles, "Mensaje del obispo. Renacer de la fe ciudadana" (31/XII/83: 13). En apoyo al mensaje del obispo se adhieren las firmas de todos los párrocos de la ciudad de Zamora.
28. *Loc. cit.*
29. *Loc. cit.*

fraude; solamente se dio el que a título personal expresaron sacerdotes en la Meseta Tarasca, Uruapan, Los Reyes, Chavinda, Cotija e Ixtlán.[30]

El día 23 de diciembre el PRI organizó la marcha de la victoria con la participación de un gran contingente de priístas provenientes de diferentes lugares del municipio de Zamora. A pesar del ruidoso festejo esa misma noche se dio el anuncio oficial del gobernador que anulaba las elecciones, debido a que no se instaló el Colegio Electoral para calificarlas y por una serie de irregularidades comprobadas. Se nombró un ayuntamiento provisional que debería convocar elecciones en un plazo "razonable" (en realidad indefinido en la Ley Estatal Electoral), el cual se prolongó los tres años que duró gobernando este ayuntamiento provisional encabezado por el contador Ignacio Peña, candidato del PAN.

Los priístas del comité municipal aceptaron el dictamen del gobernador, pero los ejidatarios "agraristas" tomaron el palacio municipal para rechazar la designación del ayuntamiento panista. Después de ocho días claudicaron y lo abandonaron en medio de insultos al gobernador, a quién le retiraron simbólicamente el apellido de Cárdenas "por haber traicionado a los hombres del campo".[31]

1986: MOVILIZACIÓN Y CONVERGENCIA

El año 1986 fue sintomático para el avance de varios movimientos cívicos de católicos en el país por la convergencia de dos situaciones: la expedición de leyes de educación en cinco estados del norte y occidente del país, incluido Michoacán, y el conflicto electoral en Chihuahua.

Los católicos contra la Ley estatal de educación

Entre marzo y julio, Michoacán fue escenario de movilizaciones de padres de familia y profesores de escuelas particulares, principalmente confesionales, para modificar el proyecto de *Ley de Educación del*

30. MHM/ Entrevista a José Trinidad Verduzco (seminarista); Zamora, Mich. (24/I/94).
31. *El Sol de Zamora* (31/XII/83: 1); Tapia, *op. cit.* (1984: 151).

Estado de Michoacán, que el 19 de marzo de ese año el Congreso del Estado divulgó en la opinión pública.[32]

La Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF) se perfiló desde un principio como el principal actor de este movimiento a nivel nacional. En varios estados este organismo denunció las iniciativas de ley de educación como un intento totalitario del Estado para descatolizar a la juventud y privar del derecho de libertad de educación a los padres de familia y a las escuelas particulares. Detrás de esta vieja impugnación, lo que preocupaba en realidad a las instituciones escolares eran los reglamentos para controlar el monto de colegiaturas, las cuotas de inscripción, la administración de becas y las limitaciones al número de alumnos por plantel.[33]

En 1986 el panorama de las escuelas particulares en los municipios de Zamora y Jacona era el siguiente. En las ciudades se concentraban la mayoría de los planteles con concesión a particulares para la educación primaria: 14 escuelas privadas (ocho de ellas atendidas por congregaciones religiosas) y 37 oficiales. En el medio rural dominaban los 23 planteles atendidos por el gobierno.[34] En las mismas ciudades el perfil de la educación media básica, media superior y profesional era (y continúa siendo) más limitado: seis escuelas secundarias federales y cinco privadas;[35] un colegio de bachilleres, uno por cooperación incorporado a la Universidad Michoacana y un bachillerato en escuela privada.[36]

32. "Ley de Educación del Estado de Michoacán. Dictamen que como resultado de la primera etapa de la consulta al Proyecto de Ley de Educación emite el H. Congreso del Estado" en *La Voz de Michoacán* (19/III/86).
33. Miguel J. Hernández, "La ley estatal de educación en Michoacán y la movilización de los católicos en 1986" (1994a: 121).
34. Información estadística proporcionada por las inspecciones escolares de la sección XXI (Zamora, Mich., 1986).
35. En 1980 funcionaban en Michoacán 446 escuelas secundarias, de ellas 280 eran particulares y 166 oficiales, *Guía* (26/X/80).
36. En octubre de 1987 se firmaron los acuerdos para iniciar en Zamora dos licenciaturas de la Universidad del Valle de Atejamac (UNIVA, con sede en Guadalajara); el grupo que promovió el establecimiento de la UNIVA en Zamora estuvo compuesto por miembros del municipio y de la jerarquía diocesana. Otro proyecto de estudios universitarios, apoyado por un grupo diferente de prelados, fue la fundación en 1993 del Instituto de Estudios Universitarios del Valle de Zamora (IVAZA) para igual ofrecer estudios de licenciatura. Tanto UNIVA como IVAZA reconocen en su línea de formación los valores humanistas y sociales católicos, *cf. Mensaje* (14/II/88: 8); Carlos Wagner, "La futura universidad de Zamora y Jacona" en *Guía* (18/IV/93: 16-17); "Estatuto orgánico de IVAZA: lema, ideario, finalidades y principios fundamentales", Zamora, Mich., s/f.

En Zamora la institución que tradicionalmente tuvo a su cargo la educación superior fue el Centro Escolar Juana de Asbaje (CEJA), fundado por las HPSSC para formar maestros normalistas de preescolar, primaria y secundaria. De acuerdo con su directorio de 1986, las HPSSC atendían en Michoacán 30 escuelas en áreas rurales y ocho en zonas urbanas (tres de ellas se ubicaban en Zamora y una en Jacona). Con el establecimiento de la Universidad Pedagógica Nacional en Zamora, las licenciaturas de Normal en el CEJA se vieron amenazadas en su matrícula y competencia de eficiencia terminal.

Esta situación no era exclusiva de la diócesis de Zamora. En la 39a. Asamblea Plenaria de la CEM, se trató el problema de la crisis económica de las Normales católicas en México. De las cinco Normales Superiores que había en 1986 en el país, se calculaba la disminución de 36.1 por ciento de alumnos inscritos en el ciclo escolar 1985-1986.[37] En este contexto se entiende el temor de las escuelas particulares por los artículos de los proyectos de ley que proponían el control de matrículas y colegiaturas.[38]

Las observaciones de campo realizadas al interior de una institución confesional en el período del conflicto,[39] indican que fue en las escuelas particulares de la ciudad de Zamora y de Morelia donde se manifestaron los primeros malestares y protestas contra el proyecto de ley en Michoacán. Los directores (as) de los principales planteles educativos de ambas ciudades organizaron reuniones con los padres de familia para

37. Las cinco Normales Superiores en el país que pertenecen a congregaciones religiosas, son: FEP en el D.F. (Religiosas del Verbo Encarnado), Nueva Galicia en Guadalajara (HH Maristas), Labastida en Monterrey (Hijas de María), Benavente en Puebla (Hnos. Lasallistas) y Juana de Asbaje en Zamora (HPSSC); José M. Velasco y Gabriel Sánchez, "Documento de Estudio sobre las Normales Superiores particulares incorporadas a la SEP" (1987: 251-252).

38. En 1993 las tres Normales del CEJA cerraron la promoción de nuevas generaciones debido a la falta de interesados en seguir la carrera magisterial. En esta decisión no tuvo que ver la Ley de Educación en lo que se refiere al control de matrículas y colegiaturas; influyeron problemas internos de la institución (ineficiencia terminal por obstáculos burocráticos en la graduación de estudiantes), la falta de un mercado de trabajo para los egresados de las normales del CEJA (solamente las escuelas particulares los contratan) y la apertura de alternativas en Zamora para estudiar otro tipo de licenciaturas.

39. MHM/Registro de observación participante de la asamblea general de padres de familia celebrada el 20 de marzo de 1986 en el CEJA, y de las reuniones entre directoras y profesores de las escuelas adscritas al CEJA con abogados de la ciudad para consultas y asesorías.

advertirlos sobre los "peligros de la ley de Cárdenas".[40] La divulgación del problema adoptó desde sus inicios dos formas de presentación que influyeron en el curso que siguió la movilización de los católicos como grupo de presión.

Entre los profesores, estudiantes y padres de familia, se propagó la versión ideológica que el proyecto de ley atentaba contra la religión católica y amenazaba con cerrar las escuelas donde se impartía la educación católica integral.[41] No sucedió así en el ámbito de los directores, personal administrativo y maestros de confianza de las escuelas particulares que estudiaron el proyecto de ley para analizar con asesores jurídicos los pros y contras de los artículos que trataban el control de matrículas, colegiaturas y sanciones.[42]

El 15 de abril se realizó en Morelia una manifestación de padres de familia, estudiantes y personal docente de 144 escuelas particulares del estado para expresar su descontento por el proyecto de ley; según la UNPF participaron en ella cien mil personas.[43] Las demandas del pliego petitorio que los representantes de la UNPF y Federación de Escuelas Particulares (FEP) entregaron a autoridades en el palacio legislativo y el Congreso Estatal exigían que la SEP no regulara la inscripción en Normales y escuelas particulares ni tampoco el monto de las colegiaturas, que las becas no fueran designadas por el gobierno sino por la dirección de los colegios.[44] Ese mismo día la legislatura del Estado convocó a un

40. Desde el principio del movimiento se propagó que el proyecto de Ley de Educación fue iniciativa del gobernador Cárdenas; en varias ocasiones Cárdenas aclaró que el proyecto fue propuesto por el Congreso del Estado. En el debate de los candidatos por la presidencia de la república de mayo de 1994, el candidato del PAN Diego Fernández señaló a Cárdenas su autoría en dicho proyecto y de nuevo la respuesta del candidato por el PRD adjudicó la iniciativa al Congreso del Estado de Michoacán.

41. En el turno vespertino del CEJA al que acudían los grupos de estudiantes de Normal fue posible observar el siguiente hecho. La directora general tocó la campana en horario de clase para convocar a estudiantes y profesores al patio central. Ahí informó en un tono de alarma que el gobierno de Cárdenas estaba atentando contra las escuelas católicas y se estaba en peligro de vivir una nueva persecución religiosa. Estudiantes del 2o. semestre de la licenciatura en Normal Superior aseguraban el estallido de otra guerra cristera y el cierre de templos y escuelas católicas (MHM/CEJA, registros de marzo-abril 1986).

42. Hernández, *op. cit.* (1994a:121).

43. Francisco Franco, "Multitudinaria manifestación de padres de familia", en *Mensaje* (27/IV/86:1 y 6).

44. *Excélsior* (16/IV/86). Información confirmada en asamblea de padres de familia del Centro Escolar Juana de Asbaje, Zamora, Mich. (17/IV/86).

foro de consulta popular para discutir el proyecto de ley, después de quince días se informó que el material reunido quedaría en manos de la Comisión Permanente de la Cámara de Diputados para analizarla y tomar una decisión final en sesión extraordinaria.[45] Hasta ese momento los obispos de Michoacán no habían emitido opinión alguna; y si bien la UNPF dirigía el movimiento, en Zamora había una situación especial que merece nuestra atención.

Con el triunfo del PAN en las elecciones municipales de 1983, se fortaleció la participación ciudadana en favor de este partido político. El siguiente episodio lo protagonizó un importante personaje de Zamora que ya había dado muestras de su compromiso político en 1983. En las elecciones federales de 1985 el médico Manuel M. Bribiesca ganó por el PAN la diputación federal en el V distrito electoral en Zamora. Por primera vez, desde que se instituyeron las diputaciones de partido y de representación proporcional, ganaba el PAN por la vía uninominal en Michoacán.[46]

Pero el reconocimiento de este triunfo tuvo que volver a reclamarse con la movilización ciudadana y la tenacidad del doctor Bribiesca. De nuevo, las elecciones de julio fueron marcadas por el fraude, ya previsto por el PAN cuando denunció alteraciones en el padrón electoral.[47] El 17 de ese mes el Comité Electoral entregó la constancia de mayoría al candidato del PRI.

En respuesta, Bribiesca inició ese mismo día una caminata hasta la ciudad de México para protestar contra el fraude. En la plaza principal de Zamora lo acompañaron 500 personas para despedirlo. En el trayecto a la capital se le unieron y siguieron por tramos decenas de simpatizantes.[48] El viernes 26 de julio, al completar 10 días de caminata, en Apaseo recibió la noticia de que la Comisión Federal Electoral negaba la constancia de mayoría al candidato del PRI (por "serias irregularida-

45. *La Voz de Michoacán* (15/IV/86); Alfonso Ayala, "Proyecto de Ley de Educación en Michoacán", en: *Mensaje* (27/IV/86: 2).
46. Pascal Beltrán, *Michoacán, ni un paso atrás* (1993: 205).
47. El 7 de mayo el Comité Distrital del PAN denunció que en un padrón donde se registraban 105 877 electores, había 4 138 nombres con sus respectivos domicilios que no existían, *Guía* (7/VII/85: 1-2).
48. Jorge H. Mena, "Caminata de 26 días en defensa del voto", en *Mensaje* (18/VIII/85: 8).

des") y reconocía el triunfo de Bribiesca. A pesar de ello el virtual diputado continuó su marcha pues declaró que su lucha era por la democracia y el respeto al voto.

Un año después en la coyuntura del conflicto educativo, el diputado Manuel Bribiesca publicó en *Guía* una carta para informar a la ciudadanía sobre las circunstancias en que fue aprobado el tan impugnado proyecto de ley:

> La Ley de Educación del Estado de Michoacán que atenta contra la libertad de los padres de familia de educar a sus hijos según sus particulares deseos e inclinaciones, fue aprobada por 17 diputados priístas, absolutamente serviles al mandato del ejecutivo que ha manifestado sus *inclinaciones comunizantes y antipopulares*. solamente se levantó en defensa del pueblo michoacano la minoría, que aunque es de representación proporcional, realmente es "la voz de los que no tienen voz". Dos de los diputados fueron del PDM y los otros dos de mi partido.[49]

A pocos días de aprobada la ley, los obispos michoacanos manifestaron por primera vez en la opinión pública su posición sobre esta cuestión. En una declaración publicada el 28 de mayo los cinco obispos de las diócesis michoacanas desaprobaron la Ley Estatal de Educación en los siguientes términos:

1o. La ley atenta primeramente contra la "libertad de educación", pero también implica una agresión de fondo contra: la libertad, la democracia social, la posibilidad de opciones educativas, la autonomía de las organizaciones sociales, los derechos de los padres de familia y los contenidos de la educación.[50]

2o. Esta aseveración se basa en dos hechos: la aprobación de la ley sin atender las enmiendas de fondo que propusieron "agrupaciones numerosas" a través de los canales jurídicos de participación que el mismo gobierno abrió (foro de consulta), y de las manifestaciones populares;

49. *Guía* (29/VI/86).
50. Estanislao Alcaraz (Morelia); José E. Robles (Zamora); Miguel Patiño (Apatzingán); Jesús Sahagún de la Parra (Cd. Lázaro Cárdenas); Alberto Suárez (Tacámbaro); "Declaración de los obispos de la Diócesis de Michoacán" en *La Voz de Michoacán* (28/V/86: 2).

como segundo hecho se cita el clima de agresión dominante entre los legisladores.[51]

3o. Las conclusiones más importantes del documento fueron: a) la denuncia de la pretensión totalitaria del Estado al suplantar un derecho exclusivo de los padres de familia para educar a sus hijos; b) la critica a la concepción materialista y pragmática de la educación que desconoce los valores éticos en el desarrollo integral de la persona, base indispensable de toda moralidad; y c) la aseveración de que la planeación educativa de un pueblo no puede ignorar tan radicalmente los valores religiosos que forman parte de su identidad cultural.[52]

Las reacciones en contra de la declaración de los obispos fueron inmediatas. Al siguiente día de publicada, el Partido Popular Socialista (PPS) divulgó el desplegado "La Ley de Educación de Michoacán y la actitud de los reaccionarios y la jerarquía católica".[53] El mismo día el presidente de la comisión Permanente del Congreso del Estado calificó de "reaccionaria y violatoria de la Constitución" la declaración de los obispos.[54]

El 20 de junio la UNPF organizó manifestaciones de repudio a la ley en Zamora, Uruapan, Los Reyes, Sahuayo, Morelia, Apatzingán y Tacámbaro. En la ciudad de Zamora participaron alrededor de diez mil personas de las delegaciones de Ario de Rayón, Churintzio, Chavinda, Tlazazalca, Tangancícuaro, Ecuandureo, Jacona, San José de Gracia, Ixtlán y Zamora.[55] Después del mitin en la plaza principal, el secretario estatal de la UNPF declaró:

51. En la declaración de los obispos se citan con mayúsculas las frases que legisladores priístas pronunciaron el 16 de mayo: "La necesidad de acabar con la llamada educación religiosa de los colegios que forman sectarios, católicos de agresiva irracionalidad, con un catolicismo político antidemocrático, antifraterno, anti-igualitario, que antepone los intereses de la iglesia a los de la patria", *loc. cit.*

52. *Loc. cit.* (subrayados míos).

53. *La Voz de Michoacán* (29/V/86). La retórica de este documento pretende demostrar cómo desde la guerra de independencia hasta nuestros días "la clase opulenta y el clero han intentado, y siguen en su afán de dominar [...] no les importa llegar al servilismo, a la masacre e incluso a la traición". En el mismo tono se establece la relación entre el clero y el PAN, supuesto instrumento de "las fuerzas reaccionarias".

54. *Loc. cit.*

55. *Mensaje* (6/VI/86: 1).

> Afirmo que cada escuela particular que exista en el país es una opción concreta de libertad, que debemos estar dispuestos a defender hasta con nuestra propia vida [...] Afirmo que en cada artículo de la Ley de Educación se ve la intención de descatolizar a la juventud. Que por ello se ha convertido en un problema de libertad religiosa.[56]

Por su parte el comité estatal de la UNPF publicó una carta dirigida al presidente de la república y a los secretarios de Educación Pública y Gobernación; el documento respaldado por "más de cien mil padres de familia en todo el estado", expresa su sorpresa por la emisión de una ley por parte de Cárdenas a menos de tres meses de concluir su administración.[57]

Después de la declaración de mayo los obispos michoacanos no volvieron a tratar en público la cuestión de la libertad de educación. La UNPF tampoco logró la fuerza suficiente para modificar los términos de la ley. Como en otras ocasiones la espada legislativa de Damócles tuvo que dirimir su efecto en los pasillos del *modus vivendi.*

El 10 de noviembre de 1986 se celebró en Guadalajara la 39a. Asamblea Episcopal en donde se trató el tema de la pastoral educativa en México. A distancia del ambiente de confrontación ideológica que agudizó el conflicto en Michoacán, los obispos ventilaron otros problemas y alternativas de discusión que no estuvieron presentes en las acciones de protesta de los actores movilizados. El obispo Robles, como vicepresidente de la CEM, mencionó que había funcionarios públicos con ideas de educación laica que no contradecían los valores postulados por la Iglesia; la educación laica, dijo el obispo, no es religiosa ni antireligiosa. Haciendo referencia a Michoacán, el obispo Robles señaló que el problema surgía cuando se pretendía convertir la educación en instrumento de poder político y utilizarlo como pretexto para luchar contra la religión católica y desconocer los valores de su población.[58] La crítica del obispo no dejaba duda de su desaprobación al gobierno de Cárdenas y a su gabinete, cuyas acciones calificó de totalitarias e

56. *Guía* (29/VI/86).
57. Desplegado publicado en *Mensaje* (6/VI/86: 8).
58. Ob. José E. Robles, "Mensaje en la XXXIX Asamblea de la CEM" (1987: 47).

intolerantes. Dos años después esta postura sería capitalizada en favor de los obispos.

La simpatía prudente por Chihuahua

En 1986 los obispos de siete estados de la república emitieron mensajes pastorales sobre el tema electoral.[59] En Chihuahua, Michoacán y Guerrero las pastorales cívicas fueron firmadas por todos los obispos cuyas diócesis coincidían en el mismo estado.

En el caso de Chihuahua, Alberto Aziz interpreta esta acción como un cambio de estrategia y del contenido orientador que daba a los obispos mayor fuerza. Mientras que en 1983 la carta pastoral del arzobispo Almeida exhortaba e informaba, en 1986 la carta colectiva de los obispos de Chihuahua denunciaban directamente el fraude electoral.[60] Con diversos matices esta postura en torno al tema del fraude electoral fue retomado en los documentos pastorales emitidos en el país durante 1986.

En la pastoral cívica de los obispos michoacanos llama la atención el cambio de su retórica. El modelo de exposición que había estructurado los mensajes de años anteriores se transformó en una crítica directa al sistema y una interpelación imperativa de la obligación cívica de los católicos. En el momento de emitirse estos mensajes influyó el fracaso del movimiento por la libertad de educación y la desventaja minoritaria que tenía en el Congreso el PAN.

En su mensaje de junio de 1986 los obispos reprobaron directamente a los que descalificaban la participación de la Iglesia en política, cuya

59. Obispos de la región Norte, "Coherencia cristiana en la política (19-III-86)"; arzobispado de Oaxaca, "Orientación pastoral en la coyuntura de las próximas elecciones (11-V-86)"; obispos de las diócesis de Michoacán, "Hacia una madurez cívica (12-VI-86)"; arzobispo de Durango, "Ante las elecciones políticas (23-VI-86)"; obispos de la región sur, "Orientaciones sobre las elecciones de Guerrero (julio 1986)"; CEM "Declaración de los obispos mexicanos (19-VIII-86)"; obispo y presbisterio de Huajuapan, "Ante el proceso electoral en Oaxaca (26-VIII-86)"; obispo de Aguascalientes, "Instrucción pastoral sobre las responsabilidades políticas de los católicos (8-IX-86)"; obispo de Tehuacán, "Ante las elecciones políticas en Puebla (12-X-86)". Los años 1981 y 1987 fueron los de mayor número de mensajes pastorales de orientación cívica. En 1982 fueron diez los mensajes, y en 1986 fueron nueve, USEM, *op. cit.* (1988).

60. Alberto Aziz N., *Chihuahua: historia de una alternativa* (1994: 85).

intención era provocar desaliento y actitudes abstencionistas. Advirtieron sobre el papel negativo de quienes invitaban a no votar para protestar por la falta de verdaderas opciones políticas y la fuerte corrupción de los procesos electorales; los obispos sostuvieron que esos problemas y vicios se debían precisamente a la falta de participación y a la inmadurez cívica de los ciudadanos.[61]

En las elecciones para gobernador Luis Martínez Villicaña ganó con 518 980 votos en contra de los 55 222 de su contrincante, el panista Luis Mejía Guzmán. En estos comicios no hubo mecanismos democráticos en el Comité Estatal del PRI para seleccionar candidatos, se trató por todos los medios de anular la influencia cardenista. Según Beltrán del Río, el presidente Miguel de la Madrid tuvo especial interés en el nombramiento de Martínez Villicaña como candidato a gobernador para contrarrestar las actividades de la recién formada "corriente democrática" en las filas del PRI.[62] Las elecciones de 1986 tuvieron un tono mediocre por la disminución de candidatos opositores y el mecanismo del fraude electoral que después de las elecciones no fue igual de impugnado como en 1983, ni por la sociedad civil ni por los obispos.[63]

En diciembre de ese año, el que fuera presidente del Comité Municipal del PAN, Arnulfo Vázquez Ramírez triunfó en las elecciones municipales de Zamora con un margen de 2 814 votos sobre el PRI. En Jacona Ramón Puga Torres, candidato del PAN, también ganó las elecciones municipales por una diferencia de 766 votos sobre el PRI. En Jacona fue

61. Obispos de las diócesis de Michoacán, "Hacia una madurez cívica. Exhortación pastoral de los obispos del estado con motivo de las próximas elecciones" (22/VI/86: 1).
62. Beltrán, *op. cit.* (1993: 31).
63. Marco Calderón al analizar las cifras oficiales de las elecciones municipales en Michoacán (según fuentes del Centro de Estadística y Documentación Electoral de la UAM-Iztapalapa) observa que en 1983 36% de los municipios tuvieron como únicos candidatos a miembros del PRI, y 11% la votación a su favor fue dominante. En este año los municipios en donde el PRI ganó con dificultades (por el alto número de votaciones a favor de partidos de oposición) fue de 15% teniendo como contendiente al PDM, y de 7% al PAN. El triunfo del PAN frente al PRI representa 1% de los municipios. En 1986 este pérfil cambió. El PRI continuó manteniendo su posición única en el 36% de los municipios y aumentó la votación a su favor en 20%. Ganó, también, en el 40% de los municipios donde compitieron candidatos de otros partidos en forma reñida. Aún así, destaca en este panorama el avance del PAN como contendiente. Si en 1983 solamente en 8% de los municipios presentó batalla, en 1986 aumentó al 15% (en números absolutos significa 9 contra 16) y de ellos 2% fueron ganados (Jacona y Zamora). Porcentajes elaborados a partir de los datos del cuadro 3, presentado por Calderón, *op. cit.* (1994: 71).

la primera ocasión en que gobernaba un partido de oposición. En ambas ciudades los reclamos del PRI acerca de su triunfo no pasaron a mayores. En diciembre el Comité Electoral constató oficialmente la mayoría de sufragios a los candidatos de oposición en ambos municipios.[64]

El clima electoral de diciembre en Michoacán sorprendió por su pasividad, tomando en cuenta el reciente movimiento de la UNPF en abril y junio, y la difusión que tuvo en Zamora el proceso electoral en Chihuahua.

Desde 1983 gran parte del clero en la diócesis de Zamora manifestó su solidaridad con los obispos de la región norte y su postura pastoral ante las elecciones de Chihuahua. En ese momento se estableció un vínculo con ellos, especialmente con el obispo Manuel Talamás, uno de los escritores más leído en Zamora por sus libros, folletos y artículos editoriales.

El eco de Chihuahua en Zamora se dejó sentir en el interés de varios sacerdotes para seguir como modelo la conducta comprometida de los obispos y el clero, además de la opción de orientar un movimiento cívico y democrático representado por el PAN. En contraste, es interesante anotar la ausencia de información, propagación y apoyo a otras experiencias pastorales con el mismo grado de compromiso, ocurridos en las diócesis de la región Pacífico-Sur. Pero independientemente de ello, cabe preguntarse si en la diócesis de Zamora había las condiciones para reproducir la relación estrecha entre Iglesia y sociedad que tanto se ponderaba en el caso de Chihuahua.

Desde mayo de 1983 la orientación cívica *Votar con responsabilidad* del arzobispo de Chihuahua para las elecciones de alcaldes,[65]contenía la estructura oficial de exhortación emitida por la CEM, pero agregaba una exposición precisa sobre los variados aspectos a tomar en cuenta para "votar responsablemente y buscar el bien común".[66] Se trataba en suma de un documento didáctico que se prestaba a su estudio y discusión.

64. *Guía* (19/X/86), (14/XII/86).
65. Ob. Adalberto Almeida y Merino (Arz. de Chihuahua), "Votar con responsabilidad. Una orientación cristiana del arzobispo de Chihuahua" (15/V/83).
66. En 37 puntos el documento aborda los temas obligados de todas las orientaciones pastorales de los obispos mexicanos sobre la definición de política, el papel pastoral de los prelados en este aspecto y el de los laicos en su participación directa. Pero además trata situaciones y problemas sobre la

Esto era así porque en Chihuahua la posición de liderazgo cívico que en los ochenta tuvieron los obispos Adalberto Alamilla (Chihuahua), Manuel Talamás (Ciudad Juárez) y el arzobispo Almeida entre las comunidades católicas, se explica en gran parte por su sistemático trabajo de pastoral social desde los años setenta.[67] Alberto Aziz destaca como decisivo este trabajo de base, que influyó en las coyunturas electorales.[68]

En agosto de 1986 *Mensaje* publicó en Zamora la carta del obispo Manuel Talamás y de todo su presbiterio denunciando las irregularidades del proceso electoral de julio. La carta fue presentada como "un valiente documento que la prensa y otros medios de comunicación no habían difundido ni comentado por temor a las implicaciones o por la ya famosa mordaza que al respecto existe".[69] El tono de la carta no deja dudas sobre el juicio profético de los prelados:

> Pobres de aquellos que dictan leyes injustas y con sus decretos organizan la opresión, que despojan de sus derechos a los pobres de mi país e impiden que se les haga justicia (Is. 10, 1-2). Esta palabra de Dios [escriben los autores del documento] reprueba todo pecado ya que destruye la convivencia humana , porque en lugar de la verdad y la justicia, triunfan la mentira y el fraude.[70]

Pero con todo y la propaganda que el órgano periodístico hacía por la publicación del mensaje de Talamás, no deja de llamar la atención que ocurriera a casi un mes de las movilizaciones contra el fraude en Chihuahua y de las acciones de protesta emprendidas por obispos y sacerdotes. La más radical de ellas fue la homilía del 13 de julio en la que el arzobispo y sacerdotes de la diócesis de Chihuahua anunciaron en las misas dominicales su determinación de cerrar los templos el siguiente domingo, en testimonio de protesta.

---

organización de los partidos, el abstencionismo, las ideologías (liberalismo capitalista, colectivismo marxista y seguridad nacional), los criterios para evaluar en el programa de un partido su compromiso con la justicia social, el ejercicio de autoridad, la violación a los derechos humanos. Esta serie de preguntas y temas serían la base para los talleres de democracia.

67. Víctor G. Muro, *Iglesia y movimientos sociales en México* (1994: 145-178).
68. Alberto Aziz N., *Prácticas electorales y democracia en Chihuahua* (1987: 14).
69. *Mensaje* (17/VIII/86: 3).
70. *Loc. cit.*

Conforme al Evangelio, que también es denuncia, denunciamos enérgicamente los hechos vergonzosos de la jornada electoral del domingo 6 de julio. Denunciamos la mentira, el fraude, el tortuguismo, la prepotencia de la fuerza pública, la suplantación de personas, el chantaje, las amenazas y toda suerte de arbitrariedades que se dieron ese día [...] Por eso nosotros, presbíteros de la Iglesia de Chihuahua [...] creemos que es nuestra obligación el detenernos, como el buen samaritano, ante este hecho, ante este pueblo nuestro lastimado, para ungirlo no con aceite, sino con la palabra, con nuestra solidaridad, denunciando lo que es *radicalmente incompatible con nuestro* cristianismo, haciéndonos voz de todos esos hermanos nuestros que no pueden expresar su protesta [...][71]

Las controversias que entre funcionarios de la Iglesia y el Estado provocó esta medida de los prelados norteños (en la que no tuvieron voz ni voto los laicos organizados en CEB y otros grupos parroquiales, según señala Luis Guzmán), no fueron tratadas en las páginas de *Mensaje.* Se recordará que, según la versión del delegado apostólico, el problema del cierre de cultos se evitó "gracias a la cordura mostrada por nuestra institución"; por orden del Santo Padre la decisión del arzobispo de Chihuahua no se llevó a cabo.[72]

Ante estos hechos la divulgación del mensaje del obispo Talamás en la diócesis de Zamora, resulta moderado y a destiempo. Una semana después, se publicó una carta de los obispos de la región pastoral don Vasco en la que manifestaron su solidaridad con los obispos de la región Norte, felicitándolos por "su ejemplar acompañamiento al pueblo de Dios en la lucha tan gallarda que se libra en favor de los derechos humanos".[73]

71. Partes de la homilía del domingo 13 de julio, reproducidas en Luis Guzmán, *Tendencias eclesiásticas y crisis en los años ochenta* (1990: 38).
72. Entrevista al delegado apostólico Gerónimo Prigione *Proceso* (11/VIII/86). Se debe aclarar que, pese al comentario de Prigione, la decisión de no llevar a cabo la suspensión de cultos no se debió a una orden del delegado. Luis Guzmán al citar cita la homilía del arzobispo Almeida, rectifica que el domingo 20 de julio celebraron el culto como de costumbre debido a un comunicado proveniente de la Santa Sede en Roma, en el que el Papa pide que "no se suspenda el culto, porque es su deseo que el pueblo no se quede sin eucaristía" (textual): "NOSOTROS, EN PLENA OBEDIENCIA Y COMUNIÓN CON EL SANTO PADRE JUAN PABLO II OBEDECEMOS ESTA ORDEN: NUESTRA DENUNCIA CON RESPECTO AL FRAUDE ELECTORAL AVALADA TAMBIÉN POR EL SANTO PADRE, PORQUE SE TRATA DE UNA GRAVÍSIMA VIOLACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS QUE ÉL CONSTANTEMENTE HA DENUNCIADO Y CON GRAN ENERGÍA" (mayúsculas originales); Guzmán, *Ibid.*
73. Obispos de la Región Pastoral Don Vasco, "Carta al Exmo. Sr, arzobispo Adalberto Almeida Merino" en: *Mensaje* (31/VIII/86: 1).

Al enaltecer el ejemplo de los prelados no se tomó en cuenta que lo de Chihuahua era un movimiento ciudadano, donde había también un fuerte compromiso de sacerdotes y laicos. ¿Podría haberse organizado en Zamora un vínculo de solidaridad más efectivo si se hubiera informado a tiempo y en detalle lo ocurrido en Chihuahua?

En 1986 no había en la diócesis de Zamora experiencias de trabajo pastoral con los laicos comparable al de Chihuahua. La simpatía intelectual del clero zamorano con el de Chihuahua no repercutió en una organización efectiva de los sacerdotes con los ciudadanos que luchaban contra la impunidad y por el mejoramiento de sus condiciones de vida. Los intentos de no más de cinco sacerdotes de Zamora, Uruapan y Morelia para promover los "Talleres de la Democracia" importados de Chihuahua, fracasaron, en parte por la apatía de párrocos y laicos.

Resulta paradójica esta situación después de los comicios de diciembre en los que Villicaña ganó la gubernatura y el PAN quedó asentado en el corazón de la diócesis; el clima de conformismo que imperó entre los católicos deja la duda de si ello se debió a la revancha contra Cárdenas que anunciaba el nuevo gobernador.

1987-1988: LA DISYUNTIVA

> La Iglesia usará todo su poder moral
> para cambiar la situación de México
>
> Mons. Sergio Obeso, 18/IX/82

En febrero de 1987 comenzaron a vislumbrarse los indicios de una ofensiva del Estado contra la Iglesia, como respuesta a la correlación de fuerzas eclesiásticas manifiestas en procesos electorales y movimientos sociales de Chihuahua, Oaxaca y Michoacán. El nuevo Código Federal Electoral (CFE) reglamentó una de las cláusulas más rigurosas del artículo 130 constitucional:

> Los ministros de los cultos nunca podrán, en reunión pública o privada constituida en junta, ni en actos de culto o de propaganda religiosa, hacer crítica de las leyes

fundamentales del país, de las autoridades en particular o en general del Gobierno; no tendrán voto activo ni pasivo, ni derecho para asociarse con fines políticos.[74]

El artículo 343 del nuevo CFE sancionaba con la aplicación de multas y prisión a los ministros de culto religioso que indujeran al electorado a votar a favor de un determinado partido o candidato, o ejercer presión sobre el electorado. En respuesta la CEM expresó su inconformidad por este artículo y exigió para la Iglesia "el derecho de dar testimonio de su mensaje y de usar su palabra profética de anuncio y denuncia en sentido evangélico en la corrección de las imágenes falsas de la sociedad".[75]

La amenaza latente del artículo 343 fue tomada por varios obispos de la CEM como un indicio para coordinar y sistematizar acciones dirigidas a modificar el artículo 130 constitucional. Desde septiembre de 1986 su presidente el arzobispo Sergio Obeso insistió en la necesidad de éstas modificaciones, para reconocer la personalidad jurídica de la Iglesia y evitar las relaciones extraoficiales entre la Iglesia y el Estado.

De ninguna manera es intención de la jerarquía eclesiástica propiciar nuevos conflictos con el Estado. El país ya tiene suficientes problemas para que nosotros pretendamos agudizarlos. Pero insistiremos en señalar nuestros derechos, conculcados en muchos aspectos.[76]

La declaración del presidente de la CEM, corroborada por otros obispos, marcó una nueva etapa de negociaciones con el Estado que culminó con el reconocimiento jurídico de las iglesias mexicanas en 1992. En esta nueva etapa los obispos insistieron en su autonomía como pastores de la Iglesia mexicana. El mismo Sergio Obeso enfatizó que los obispos mexicanos no obedecían directrices del delegado apostólico Gerónimo Prigione, a quién se le reconocía su representación del Vaticano ante la Iglesia mexicana pero no su jefatura sobre los obispos.[77]

74. *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* (1969: art. 130, p. 105).
75. Humberto Mena (reseña) "La CEM protesta contra el artículo 343 del Código Federal Electoral" en *Mensaje* (22/II/87).
76. Óscar Hinojosa "Relaciones plenas con el estado, meta de los obispos. *La misión evangélica ordena dejar la sacristía*, afirma Sergio Obeso", en: *Proceso* (8/IX/86: 10).
77. *Loc. cit.*

Pero a pesar de la afirmación de esta autonomía, en el proceso de pláticas y encuentros entre altos funcionarios del Estado y de la Iglesia el delegado apostólico desempeñó un papel importante, imposible de conocer por el momento en todos sus detalles.[78]

En este escenario la pastoral cívica de los obispos michoacanos tuvo sesgos notables. Conservó la retórica de años anteriores con respecto a la denuncia y exhortación para el ejercicio del voto, pero no expresó mayor compromiso con los movimientos políticos que a partir de 1988 se caracterizaron por una correlación de fuerzas sociales a nivel nacional.

La importancia secundaria de la cuestión política en la pastoral social de la diócesis de Zamora fue notoria en el Sínodo Diocesano de 1987, donde se priorizó el tema de la evangelización. En su documento final el diagnóstico sobre la realidad política de la diócesis no aportó información ni análisis sobre situaciones concretas, sino interpretaciones generales que ignoraron la presencia de movimientos sociales activos en Michoacán desde los años setenta. Esta omisión no fue producto del desconocimiento sino de la censura.

Como parte de la retórica del sínodo, la política fue interpretada como un problema de actitudes:

> Hay quienes la consideran un medio rápido y seguro de enriquecimiento económico y por ello provocan desencanto en el pueblo para participar en el juego electoral. Lamentablemente muchos católicos, tanto en su militancia práctica como en el ejercicio del poder, no actúan como tales sino que se dejan conducir falsamente por los líderes corruptos que abundan en las grandes organizaciones políticas del país [...] Nos ha faltado una actitud más clara y más valiente, para denunciar la injusticia institucionalizada que prevalece en el país.[79]

Las disposiciones finales del documento para actuar en el terreno político fueron: a) que los sacerdotes no participen en política partidista,

78. Según las propias declaraciones del delegado apostólico, desde que asumió su cargo el 7 de febrero de 1978 su mayor anhelo ha sido restablecer las relaciones entre México y El Vaticano. Para lograrlo se ha entendido personalmente con cuatro presidentes, gobernadores y funcionarios de Secretarías del Estado, *Proceso* (1/1/90: 10).

79. *Sínodo Pastoral de la Diócesis de Zamora 1987* (1987: 153-154).

pero que se esfuercen por dar a los fieles educación cívica y política; b) exhortar a las familias y a las escuelas a preparar a los futuros ciudadanos, enseñándoles a ser responsables, a exigir sus derechos y a participar en el desarrollo de la comunidad; c) favorecer en sus comunidades el surgimiento de líderes; d) denunciar cualquier violación a los derechos humanos, así como todo tipo de cacicazgo y de corrupción política y administrativa; e) insistir en que los fieles "tienen el deber de empadronarse para poder participar en las elecciones y, de ser posible, de incorporarse a partidos políticos".[80]

Lo propuesto en el documento del sínodo fue letra muerta en los acontecimientos de 1988 y en la organización y viabilidad de un proyecto de pastoral social. Todavía en 1996 no existía un organismo de sacerdotes y laicos dedicados a esta tarea, y las actividades de orientación cívica fueron iniciativas individuales de algunos párrocos, que las dieron de acuerdo a su estilo en las homilías dominicales.[81]

En la prensa católica de la diócesis, sacerdotes (principalmente) y laicos tuvieron otro tipo de participación para reseñar y comentar acontecimientos políticos. Desde el punto de vista del sínodo los semanarios *Guía* y *Mensaje* cumplían una función pastoral como medios de comunicación y formadores de una opinión pública católica.[82] A través de sus artículos y editoriales se dio seguimiento a las interpretaciones de los hechos relacionados con las elecciones de 1988 y 1989.

La gesticulación

Las elecciones presidenciales de 1988 han quedado registradas como un parteaguas en la historia política de México. Ello se debe a la convergencia nacional de fuerzas electorales de oposición representadas por los candidatos a la presidencia Cuauhtémoc Cárdenas (coalición de varios partidos) y a Manuel Clouthier (PAN), así como al movimiento ciudadano que impugnó el fraude electoral.

80. *Ibid.*: 156-157 (subrayado mío).
81. MHM/ Entrevistas a sacerdotes de las comisiones de pastoral social en Zamora (9 y 16/VIII/94).
82. *Sínodo Pastoral... op. cit.* (1987: 157).

Desde 1987 Michoacán fue escenario de la formación y consolidación de la corriente democrática al interior del PRI,[83] que después de su ruptura con el partido oficial se convirtió en la fuerza de oposición con mayor convocatoria popular para las elecciones de 1988.

En enero de 1988 los articulistas de *Mensaje* mantuvieron una posición crítica en el seguimiento de la campaña de Carlos Salinas, candidato del PRI. La desproporción de recursos financieros que exhibía, en comparación a los de sus opositores, y las declaraciones sobre su inminente triunfo fueron tratados con desconfianza. En marzo empezaron a divulgar las primeras sospechas de un fraude electoral sin precedentes.

La objetividad que mantuvo la línea editorial de *Mensaje* hasta noviembre de ese año, contrastó con el clima de favoritismo u hostilidad hacia los candidatos presidenciales en diferentes partes de la diócesis. La simpatía por "Maquío" fue propagada abiertamente por sacerdotes de Sahuayo, Uruapan y Zamora; la hostilidad anónima contra Cárdenas circuló en propaganda espuria y en críticas contra lo que en estos medios llamaron "proyecto de gobierno socialista".

Un dato interesante en la campaña de hostilidad contra Cárdenas fue la reproducción de volantes y carteles, supuestamente firmados por el PPS, en los que se resaltaba con grandes letras "¡No más clero en la educación!" o bien "A congelar rentas. No más especulaciones urbanas". Se trataba de lemas que recordaban en forma provocativa las leyes inquilinaria y de educación contra las que reaccionaron políticamente varios grupos católicos de la iniciativa privada.

El 26 de junio *Mensaje* alertó a los lectores sobre un volante anónimo que circulaba en diferentes parroquias de la diócesis, donde "supuestos católicos" atacaban al candidato Cárdenas. La denuncia tuvo una doble función, ya que en la nota se criticaba el hecho por la confusión que provocaba el panfleto, pero a la vez se reproducía el siguiente texto enmarcado en viñetas:

83. Sobre la formación y participación de personalidades políticas en esta corriente, de sus discusiones y rupturas véase el libro de Luis Javier Garrido, *La Ruptura. La corriente democrática del PRI* (1993).

A los católicos michoacanos que
estamos atentos a los procesos políticos
que vive el país, nos preocupa
profundamente que el Ing. Cuauhtémoc
Cárdenas, anterior gobernador del Estado,
esté realizando una campaña política
emboscada, en la que oculta sus
verdaderos propósitos de llevar a nuestro
país al comunismo.
Los católicos michoacanos debemos alertar
a todos los mexicanos del grave riesgo que
correría nuestro país de llegar ese grupo a
la presidencia de la República.
Los michoacanos padecimos sus
desaciertos que causaron divisiones en
nuestra sociedad, lesionaron libertades y
derechos de propiedad y nos profirieron
graves ofensas.[84]

La amenaza del artículo 343 del CFE no detuvo la insistente reivindicación del derecho de la Iglesia a participar en la orientación política de los católicos. El obispo Manuel Talamás escribió en marzo de 1988:

¿Acaso hay alguien que ignora cuántas tácticas inmorales se han dado en campañas políticas y en la manera de realizar elecciones, como para que no entienda por qué la Iglesia las denuncia y las condena? ¿Puede negar una persona sensata que han abundado acciones que constituyen verdaderos y graves pecados políticos? Es absolutamente inaceptable para Dios y para la conciencia humana aquéllo de que en política todo se puede, que equivale a decir que en política todo es moral y nada inmoral.[85]

Entre abril y junio *Mensaje* publicó notas de educación cívica cuyos temas fueron los mecanismos del fraude electoral empleados en comicios anteriores y conceptos utilizados en el lenguaje político (soberanía, autoridad, compromiso sociopolítico, partido político). En Zamora se empezaron a detectar indicios del fraude que se avecinaba: retención de

84. "Folletos anónimos están circulando con fines electorales" en *Mensaje* (26/VI/88: 1).
85. Ob. Manuel Talamás C., "La fe, para el compromiso político" en *Mensaje* (27/III/88: 2).

credenciales, incongruencias en el padrón electoral, denuncia de un "instructivo" anónimo (que supuestamente circulaba entre miembros del PRI) en el que se daban indicaciones para boicotear las casillas y el conteo de votos después de la jornada electoral.[86]

El 3 de julio se difundió la orientación pastoral del Episcopado Mexicano *A propósito de las elecciones* que mantiene los argumentos de documentos anteriores sobre el papel de la Iglesia en la vida política del país, los criterios morales a seguir en el discernimiento de los programas que ofrecen los candidatos, la exhortación para votar y la recomendación de no asumir una actitud pasiva o abstencionista. En el párrafo final de esta orientación los obispos se dirigen con prudencia y firmeza a las autoridades públicas:

> Confiamos en que la autoridad pública, como ya lo ha prometido garantice y asegure dar libertad y apoyo por igual a todos los partidos políticos; poner a disposición de los partidos los medios de información que se requieren para unas elecciones libres y verdaderamente democráticas; respetar los votos de cada partido.[87]

Después del 4 de julio, las reacciones contra el fraude electoral tuvieron diferentes manifestaciones y movilizaciones convocadas por los ex candidatos opositores. Cárdenas declaró en la primera gran manifestación del zócalo que "el fraude electoral era técnicamente un golpe de estado". Clouthier, por su parte, convocó a una movilización de desobediencia civil que no convenció a una parte de los panistas norteños.[88] El arzobispo Almeida declaró en Chihuahua que estaba convencido por múltiples evidencias de que hubo fraude y advirtió que la Iglesia chihuahuense apoyaría las protestas del pueblo en defensa de la justicia y la verdad.[89] En Zamora no hubo declaraciones oficiales de la

86. Jesús Ruiz, "Vencer y convencer, obsesión de Salinas", en *Mensaje* (26/VI/88: 5). La revista *Proceso* divulgó en su número 609 del 4 de julio de 1988 un "Instructivo intersecretarial de espionaje para que los gobernadores detecten opositores del PRI", *op. cit.*: 9.
87. CEM "A propósito de las elecciones. Orientación pastoral del episcopado mexicano" (3/VII/88: 1 y 13).
88. *Cf.* reportajes sobre el conflicto poselectoral publicados en *Proceso*, núms. 611 (18/VII/88), 612 (25VII/88) y 615 (15/VIII/88).
89. *Proceso* (18/VII/88: 15).

jerarquía sobre este asunto y en *Mensaje* no se escribió sobre el tema de la cuestión electoral con la misma crítica y amplitud que hubo antes de julio.

Hasta el mes de septiembre la CEM hizo una declaración sobre la situación pos electoral en un documento numerado en 23 puntos. En él predomina un discurso mediador que reconoce y reitera en varias partes la participación copiosa, ordenada y pacífica del pueblo en los comicios electorales. "Lo sucedido en el proceso electoral manifiesta con claridad la decidida voluntad del pueblo mexicano de superar el monopartidismo y establecer un sistema y un proceso político auténticamente democrático". Si bien menciona la existencia de irregularidades, no hay una denuncia explícita de ellas.

> Esta situación de inestabilidad y de cambio es propicia para confrontar las opciones políticas con el Evangelio, con la enseñanza social de la Iglesia católica y con los altos valores cristianos que el pueblo ha hecho parte y sustento de su vida desde hace ya casi 500 años. Allí encontraremos inspiración y bríos para enfrentar y superar con provecho los retos que la situación actual nos presenta.[90]

En la última parte del mensaje se dice que la patria está por encima de cualquier partido e ideología, y por ello

> *Dialogar y negociar para encontrar caminos de paz y de justicia no es claudicar.* La paz social es fruto del esfuerzo humano y don de Dios. [...] Orar por la patria, por los gobernantes y por el bien de todos *es deber del creyente.*[91]

El final optimista del documento pronostica un México mejor, capaz de ofrecer a todos una vida acorde con su dignidad de personas e hijos de Dios. Con esta declaración quedó constancia de una tendencia de concertación entre la jerarquía y el nuevo gobierno del presidente Salinas. Siendo el obispo Robles vicepresidente de la CEM no es extraño que en la diócesis de Zamora se dirigiera la atención a los intentos de Salinas de Gortari para establecer una relación formal con la Iglesia.

90. Consejo Permanente de la CEM "Declaración de los obispos sobre el proceso electoral. Invitación a la reflexión, a la acción y a la esperanza" (4/IX/88: 12).
91. *Loc. cit.* (subrayados míos).

En la ceremonia de transmisión de poderes celebrada en el palacio legislativo de San Lázaro el 2 de diciembre, asistieron como invitados especiales el delegado apostólico Gerónimo Prigione, el arzobispo de Monterrey Adolfo Suárez, el cardenal primado de México Ernesto Corripio, el abad de la Basílica de Guadalupe Guillermo Schulemburg, el arzobispo de Guadalajara Jesús Posadas O. y el obispo de Tlalnepantla Manuel Pérez Gil. Una semana después la revista *Proceso* publicó una entrevista a Gerónimo Prigione y al obispo Adolfo Suárez sobre el acercamiento entre la Iglesia y el Estado. El obispo Suárez describió a Carlos Salinas como un "presidente joven, abierto, realista, que se da cuenta de lo que es México y de lo que los tiempos piden para que México siga su camino de progreso. Yo considero que su informe (discurso inaugural) fue realista, valiente y constructivo".[92]

Después del 2 de diciembre en los artículos de *Mensaje* se comenzaron a considerar las virtudes del nuevo presidente, con un poco de recelo quizá, sobre el cumplimiento de su promesa para el reconocimiento jurídico de la Iglesia. No se cuestionó la legitimidad del nuevo gobernante; se criticó a los funcionarios del gobierno que protestaron por la presencia de los obispos en la ceremonia del cambio de poderes; se ponderó positivamente la iniciativa de Salinas para invitar al diálogo a los partidos opositores.[93] En este contexto se reabrió el debate sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado puntualizando la necesidad de reformar el artículo 130 constitucional.

Por su parte el semanario regional *Guía* divulgó un documento de análisis político sobre la coyuntura poselectoral elaborado por diferentes grupos y centros cristianos de reflexión social.[94] A diferencia de la

92. Óscar Hinojosa, "Creyentes en casa, anticlericales en la calle". Dejarán de ser en la noche los encuentros con los funcionarios mexicanos: Prigione" *Proceso* (12/XII/88: 8).
93. *Cf.* en *Mensaje*, "Carlos Salinas invita la diálogo" (4/XII/88); "Salinas, discurso programático" (11/XI/88); "El escándalo de las vestiduras "talares" (18/XII/88); "La Iglesia y el Estado" (18/XII/88).
94. "Fe Cristiana y compromiso poselectoral" firmado por: Centro de Estudios Ecuménicos (CEE), Centro de Reflexión Teológica (CRT), Centro Regional de Información Ecuménica (CRIE), Centro "Antonio Montesinos" (CAM), Equipo Nacional de comunidades Eclesiales de Base, Secretariado Social Mexicano (SSM), Servicios de Información, Educación Popular y Acción Comunitaria (SIEPAC), Movimiento de Trabajadores Católicos (MTC), Centro de Derechos Humanos "Francisco de Vitoria", Centro Nacional de Comunicación Social: Iglesias (CENCOS); *Guía* (20/XI/88) suplemento especial de 4 hojas.

posición jerárquica y del documento del Sínodo en Zamora, en *Fe Cristiana y Compromiso Poselectoral* sus autores demuestran un conocimiento preciso de las condiciones sobre el fraude electoral, de las medidas para ocultarlo por diferentes instancias del Estado, de las reacciones de la sociedad civil para impugnarlo, de la opinión pública internacional, de las alternativas posibles entre los contendientes políticos, y de los significados políticos de esta situación para definir un compromiso social de los cristianos en la construcción de la democracia.

La difusión de este documento mostró otro tipo de alternativas de conocimiento y discusión de la realidad política por miembros de la Iglesia; pero no motivó interés ni reacciones entre el clero y los laicos de Zamora para su estudio y discusión.[95]

1989: LA EMERGENCIA POPULAR

Marku eratsini

La voz purhépecha *Marku Eratsini* se puede traducir como el poder del pueblo para tomar decisiones en la comunidad. Lourdes Elías sugiere este término para referirse a la articulación de los movimientos sociales de comunidades purhépechas con su participación política en los comicios electorales para gobernar los ayuntamientos a partir de 1989.[96] El ayuntamiento ha sido una instancia estratégica para el control, administración y decisión en el uso de recursos para la producción, comercialización y servicios públicos, en una geografía donde las microeconomías regionales están estructuradas por sistemas agrícolas, forestales, agroindustriales y pecuarios.[97]

Desde mediados de los setenta en diferentes puntos del territorio diocesano la mayor parte de los conflictos en el medio rural fueron ocasionados por la explotación irracional de ecosistemas, el acceso

95. MHM/Entrevista al sacerdote Alfonso Sahagún, director de *Guía* (9/VIII/94).
96. Lourdes Elías A., *"Marku Eratsini" La democracia en las comunidades purhépechas del municipio de Paracho* (1993).
97. Adriana López M., *La lucha por los ayuntamientos: una utopía viable* (1986: 15).

diferencial a la tierra y recursos forestales, la deficiente demarcación jurídica de linderos, y los mecanismos corporativos de control político. A esta problemática respondieron las luchas para contar con créditos para la agricultura, la creación de organizaciones de productores independientes de la CNC, así como de asociaciones civiles comunales que dieron constantes y vigorosas batallas para obtener agua potable, luz, caminos y escuelas.[98]

A pesar de la sistemática represión que el gobierno de Martínez Villicaña ejerció contra varias de estas organizaciones e iniciativas, entre 1986 y 1993 la Meseta Tarasca fue territorio de constantes movilizaciones campesinas sustentadas por fuertes organizaciones de base, que crearon un precedente para la participación en los procesos electorales.[99]

En las ciudades medias del Bajío zamorano fueron también importantes las movilizaciones de colonos y usuarios para demandar servicios públicos o exigir calidad y honestidad en su administración. Aunque fueron menos constantes y combativos que los de las comunidades rurales, tuvieron una experiencia equiparable de organización ciudadana que se reflejó en los momentos de elecciones y defensa del voto.[100]

A falta de una industria fuerte en la región que diera origen a la mítica "clase obrera" urbana, los trabajadores del magisterio fueron el sector que expresó en el Movimiento Democrático del Magisterio (MDM) las demandas de mejores salarios y democratización sindical.[101] En 1983 comenzaron las primeras movilizaciones importantes de los maestros para exigir el pago de salarios atrasados (sobre todo en las zonas rurales), prestaciones sociales, la construcción de un hospital del ISSSTE, material y edificios acondicionados para la instrucción escolar. Ante las

98. Jorge Durand, "Tierra de volcanes. Movimientos sociales en Michoacán (1976-1986)" (1989).
99. Beltrán, *op. cit.* (1993: 35-37).
100. Miguel J. Hernández, "La lucha por el espacio urbano en Zamora, durante los ochenta" (1992).
101. No considero en esta afirmación los conflictos de maestros de enseñanza media (secundarias, preparatorias, tecnológicos) en escuelas oficiales, de los que trabajaban en algún proyecto estatal (INEA, Educación Especial, CONAFE), y de los de escuelas particulares (enseñanza preescolar, primaria, media y superior). Alrededor de 12 conflictos sucedieron en este tipo de planteles durante el decenio observado.

negativas de los dirigentes del SNTE y de los funcionarios de la SEP, los maestros respondieron con marchas en todo el estado, paros de labores escalonados y permanentes, tomas de oficinas de la SEP en Morelia. Las medidas de presión surtieron efecto para satisfacer parte de las demandas, aunque no las más importantes: democracia sindical y salarios dignos, las cuales fueron retomadas por el MDM en 1988.[102]

Así las cosas, el campo político de Michoacán en la década de los ochenta estuvo perfilado por sujetos sociales con capacidad para dar contenido a expectativas de cambio democrático en ámbitos de la sociedad civil a una pequeña escala. Esta situación es interesante si se toma en cuenta que durante la misma década, los movimientos sociales con mayor cobertura en el país (ejemplo: el sindicalismo independiente, las coaliciones obrero campesinas, los movimientos urbanos) fueron sistemáticamente reprimidos y diluidos por los dispositivos estatales.[103] Nuestra apreciación del caso Michoacán señala tan sólo la existencia de condiciones potenciales de cambio, pero no afirma que todos estos movimientos de pequeña escala tuvieran siquiera un proyecto común. Es por ello que resulta importante el análisis de la convergencia de tales experiencias en coyunturas de tipo electoral, por las posibilidades de producir proyectos de democracia representativa en los espacios alternativos de gobierno municipal.[104]

Como se ha visto a lo largo de este capítulo, la ponderación anterior de los movimientos sociales no es la que expresaban los obispos en sus mensajes pastorales. La imagen de un pueblo "menor de edad" que a veces se esforzaba por "participar con responsabilidad" en la política era rebasada en los hechos. Pero no todo el clero compartía el criterio de la jerarquía tal como lo muestran los siguientes casos.

102. Luis Ramírez S., "Movimiento social, sociedad civil y legitimidad" (1992: 86).

103. Sergio Zermeño, *La sociedad derrotada* (1996: cap. 3).

104. Recientemente comienzan a estudiarse las experiencias de democracia y desarrollo que se lograron o se limitaron en los municipios gobernados por funcionarios de partidos de oposición al PRI, *cf.* Luis Ramírez, *Dibujo de sol con nubes* (1997).

"¿Limosneros o compañeros?"[105]

A finales de los ochenta en la Meseta Tarasca y en Uruapan hubo experiencias pastorales de varios sacerdotes que se comprometieron con las comunidades indígenas y mestizas en la solución de sus problemas sociales y en la defensa de sus valores étnicos y culturales. La participación de este sector del clero no estuvo exenta de conflictos, debido a los intereses afectados de caciques e intermediarios, cuando se promovieron la introducción de servicios públicos y de salud en los pueblos, la formación de comités de trabajo y hasta la instrucción jurídica para defender la propiedad de las tierras.

El caso del sacerdote "Josafát"[106] es un ejemplo de este tipo de compromiso. A mediados de los setenta fue párroco de una comunidad indígena cercana a La Cantera. En el lapso de dos años organizó comités para la introducción de agua potable y la construcción de un camino de brecha. "Josafát" no vaciló en criticar a las religiosas del lugar por desviar el agua del aljibe comunitario para el uso de su colegio, y tampoco temió enfrentarse a la familia de comerciantes y terratenientes que se oponían al camino. Esto último le valió su traslado a otra parroquia por orden del obispo Robles. El sacerdote no aceptó el traslado y prefirió pedir licencia para trabajar en una dependencia del gobierno con la idea de promover la construcción de vías de comunicación en comunidades rurales marginadas. Tiempo después se incorporó a sus actividades ministeriales sin abandonar la proyección de su pastoral social.

Otros sacerdotes de la meseta desempeñaron un papel importante para pacificar la zona purhépecha en un momento donde los problemas por linderos amenazaron con derivar en confrontaciones armadas. El problema de los linderos ha sido el principal foco de pleitos entre

105. Francisco Martínez, "Evangelización actual en la Meseta Purépecha. ¿Limosneros o compañeros?" (1997).

106. Para guardar el anonimato del informante he cambiado el nombre y los lugares de referencia. El resto de la información es verídica, fue registrada en dos entrevistas al protagonista y confirmados los datos con testigos de su trabajo.

familias de diferentes localidades indígenas. Ello se debe a las contradicciones jurídicas y consuetudinarias que han prevalecido en su definición, principalmente porque los dictámenes oficiales no corresponden con la composición real, ni con el uso del suelo que realizan tanto particulares como comuneros.[107] En 1990 había registrados 24 casos de litigio correspondientes a 10 mil hectáreas en toda la región purhépecha.[108]

Durante los ochenta la "pequeña guerra" entre las comunidades de Cocucho y Nurío fue el caso más representativo de este tipo de conflicto. Desde el siglo XVIII, varias generaciones de indígenas que habitaron Cocucho, Nurío, San Felipe de los Herreros y Urapicho se enfrentaron por la posesión de la tierra y la poco clara definición de linderos comunales. A principios de los ochenta Cocucho y Nurío se disputaban sesenta hectáreas en litigio, pero a causa de ello había 525 en desuso; todas ellas tierras de humedad, excelentes para cultivos de temporal. En 1991 un grupo de comuneros de Cocucho asesinó a un pastor de Nurío por tener sus borregos en las tierras de los primeros. En represalia los de Nurío comenzaron a "venadear" a los de Cocucho cuando se veían obligados a transitar por el camino del valle.[109]

A iniciativa de la Secretaría de Reforma Agraria se creó una brigada mixta de conciliación para solucionar el conflicto de linderos en esta zona. Pero para su aceptación por las partes litigantes fue necesaria la intervención de los párrocos de la zona y del obispo Robles para establecer una situación de negociación. El 14 de marzo de 1992 el obispo celebró una misa por el Día de la Paz, ante la presencia de los Santos Patronos de ocho comunidades y 2 500 de sus habitantes.[110] La emotiva misa en lengua purhé, culminó con un abrazo de reconciliación entre todos los presentes, y por lo menos permitió en un tiempo corto servir como símbolo para recrear anualmente la fiesta de la paz. Hasta 1994 no se registraron incidentes violentos a pesar de que la comisión de la SRA no había dado un fallo definitivo sobre los linderos.

107. Luis Vázquez, *Antropología política de la comunidad indígena en Michoacán* (1986: 97-98).
108. Arturo Argueta, "Nueva relación de Michoacán" (1992: 14).
109. Arturo Sierra, "Reanudan el diálogo las comunidades de Nurío y Cocucho" en *Guía* (15/IX/91: 15).
110. Argueta, *op. cit.* (1992: 16).

Los casos hasta aquí referidos sugieren la presencia de actores sociales cuya identidad política y religiosa tenía una fuerte referencia con la "sociedad civil", en la medida que los problemas que enfrentaban como grupo los llevó a organizarse en instancias alternativas al Estado, los partidos políticos y los sindicatos corporativos. Sus demandas y reivindicaciones sociales dieron un sentido a la democracia en aspectos específicos de formulación y realización de decisiones, en la administración de recursos públicos, en la designación de dirigentes y en la función política de los representantes. Estas experiencias y tendencias de la sociedad civil que precedieron a las confrontaciones electorales de 1989, no fueron ponderadas por las instituciones políticas y eclesiástica.

En el caso de la Iglesia, la pastoral cívica de los obispos de la Región Don Vasco llevaba su propio rumbo y no reconoció en la formación del Partido de la Revolución Democrática (PRD) la convergencia de movimientos sociales y participación ciudadana que tanto apelaban en sus discursos. A pesar de la posición de mesura y rigor con que los prelados evaluaron los acontecimientos electorales de fines de los ochenta, es notable su desaprobación a las formas de lucha de la oposición y la descalificación ideológica que trajo como consecuencia.

La convergencia en el terreno electoral

De acuerdo al perfil electoral de Michoacán elaborado por Marco Calderón, en diciembre de 1989 el PRI no llegó a 50 por ciento de los votos emitidos y, según las cifras oficiales, le correspondió el triunfo en 57 de los 113 municipios del Estado. En realidad fueron 43 municipios (sólo 38 por ciento de la entidad) pues en 14 de ellos se crearon gobiernos de composición o mixtos.[111]

La mayoría de los triunfos electorales los obtuvo la coalición de izquierdas representadas en el PRD. En 39 municipios (35 por ciento) el PRD derrotó al PRI como único contendiente; en 12 (11 por ciento) el PRD ganó a otros partidos, además del PRI. En estos escenarios el PAN tuvo una participación minoritaria al no presentar candidatos en alrede-

111. Calderón, *op. cit.* (1994: 71).

dor de 90 por ciento de los municipios y ganar solamente tres alcaldías (en dos de ellas el PRI fue su único contrincante, una de estas alcaldías fue Zamora).[112] ¿Cómo se logró tan singular situación?

En junio de 1989 Luis Donaldo Colosio, presidente del PRI a nivel nacional, declaró que Michoacán iba a ser reconquistado por su partido en las elecciones de julio (diputados locales) y de diciembre (alcaldes). La declaración de Colosio se entendió como el anuncio de una ofensiva contra el neocardenismo en Michoacán y de lo que empezó a conocerse como democracia selectiva en el gobierno de Salinas de Gortari.

En julio de ese año, la jerarquía eclesiástica pronunció sus exhortaciones pastorales previas a los comicios; desde los acontecimientos de 1988 no habían tratado el asunto electoral y por eso era notable su insistencia en promover la legitimidad del voto, desaprobar el abstencionismo y prevenir el peligro de los actos violentos.[113] En el mensaje pastoral del obispo Robles se detallaron incluso los aspectos técnicos que debía realizar el votante en la casilla.[114] Entre las preocupaciones de los mensajes pastorales no se reparó en la utilización desigual de recursos entre los partidos contendientes.

Las campañas de los candidatos priístas a las diputaciones se distinguieron por la gran cantidad de presupuesto y propaganda, nunca antes exhibidos en Michoacán. El reportero Arturo Sierra mostró que todo el aparato propagandístico se reforzó desde los más altos niveles del gobierno federal a través del Plan Michoacán, con la frecuente visita de funcionarios a la entidad y la aprobación de presupuestos "solidarios" para las campañas de los candidatos. El principal mensaje ideológico

112. Cálculos elaborados a partir de la información del cuadro 3 de Calderón, *loc. cit.*

113. Obispos de la Región Don Vasco, "Exhortación pastoral sobre las elecciones" (11/VI/89); Ob. José E. Robles, "Por una participación consciente, libre y responsable" (4/VI/89).

114. En Morelia la Asociación Nacional Cívica Femenina A.C. publicó un desplegado que enfatiza: "la Iglesia nos ha dicho repetidas veces que no se puede ser socialista o comunista y cristiano a la vez". En *Mensaje* el autor de una editorial "matizó" la afirmación anterior al indicar que no son equivalentes los términos de "socialismo" y "comunismo", y por ello se podía ser socialista sin ser comunista, como sucede con los partidos socialistas cristianos. "Pero como en México no hay esa tradición, solamente existe la opción más adecuada para los michoacanos: el PAN". Jesús Ruiz O. "La reconquista de Michoacán. El PRI ante las elecciones" en: *Mensaje* (25/VI/89: 1 y 14).

desplegado en estas campañas fue la garantía de seguridad y paz sociales en contra de la belicosidad y violencia que podría prevalecer si ganaban los candidatos del PRD. Este mensaje no fue exclusivo de los partidarios del PRI, también circuló en forma de rumores y volantes entre los católicos de diferentes parroquias de la diócesis, interpelando su "memoria" para recordar los atropellos que contra la religión había cometido el cardenismo en el pasado.[115]

Las elecciones de julio fueron interpretadas de diferentes maneras por los actores involucrados. El PRI no dejó de proclamar su triunfo en la mayor parte del Estado a pesar de las irregularidades mostradas en el conteo computarizado de los votos y los escándalos por las pruebas presentadas en diferentes medios de información sobre robo de urnas, amenazas a funcionarios de casilla (de partidos de oposición) y desaparición de 21 mil boletas.

Los perredistas de diferentes localidades de Michoacán declararon en *Guía* que su partido obtuvo una gran ventaja.[116] Con sus denuncias del fraude, presentación de pruebas y las manifestaciones que reunieron en Morelia a más de diez mil simpatizantes, el PRD mostró el poder de convocatoria que tenía como partido político.

Por su parte, el PAN prestó más atención a Cárdenas que a la denuncia de las irregularidades en los comicios michoacanos. Resulta sintomático que en este clima se asociara de manera pragmática la figura de Cárdenas con el fenómeno de convergencia política en el PRD.[117]

115. Arturo Sierra (reportaje) "En maniobras sin fin el PRI cifra su esperanza de triunfo" en *Guía* (2/VII/89).
116. En *Guía* se publicaron diferentes reportajes sobre las elecciones y los acontecimientos pos electorales que dieron un seguimiento a las situaciones de fraude, protestas de los partidos de oposición y reacciones de las autoridades estatales, *cf.*: 9/VII/89, 16/VII/89. 23/VII/89, 6/VIII/89.
117. En un desplegado titulado "Tenemos Memoria" el Comité Directivo Estatal del PAN denunció que los miembros y dirigentes del PRD pretendían chantajear a su partido por la situación de Baja California, exigiendo de su parte un apoyo irrestricto a lo que consideraban triunfos electorales en Michoacán. Comité Directivo Estatal del Partido de Acción Nacional, "Tenemos memoria" en *Guía* (23/VII/89: 22), *cf.* también "A proposito de refrescar memorias" del Secretario General del CDE del PAN en *Guía* (13/VIII/89: 16).

Aunque en *Mensaje* se comentaron las elecciones de julio como desairadas y marcadas por el abstencionismo,[118] lo cierto es que hasta principios de septiembre comenzaron a desalojarse las 67 alcaldías tomadas como protesta por los fraudes (11 de ellas fueron ocupadas desde noviembre de 1988).[119] Los hechos de violencia poselectoral no fueron tomados en cuenta por los prelados para su desaprobación, como ocurrió en 1983, a pesar de la intensidad con que se presentaron. En la cercana población de Chilchota (a quince kilómetros de Zamora) 200 priístas agredieron a un grupo de cardenistas con un saldo de 20 heridos entre las filas del PRD; similares actos ocurrieron en Sahuayo, donde los afectados fueron panistas, también por militantes del partido oficial.

En un comunicado oficial los dirigentes perredistas de Michoacán indicaron la terminación de las tomas de alcaldías después de las elecciones de julio, pero no todos los movilizados acataron la orden. Fue necesario que los senadores michoacanos Cristóbal Arias y Roberto Robles recorrieran diferentes municipios para convencer a los perredistas que las desalojaran pacíficamente. Este hecho es interesante de destacar pues ya se observa desde ese año la distancia entre dirigentes y militantes que se acentuará en los conflictos poselectorales de finales de 1989 y en 1992.

A pesar de estos antecedentes, el 27 de octubre se dieron a conocer oficialmente los nombres de los candidatos para las elecciones de presidentes municipales a celebrarse el 3 de diciembre. Todos los partidos postularon candidatos para alcalde, pero solamente el PRI y el PRD lo hicieron en los 113 municipios. Tomando en cuenta el clima que prevaleció en julio, el 9 de noviembre la Comisión Estatal Electoral acordó diez puntos para garantizar unas elecciones transparentes y ordenadas en diciembre.[120]

118. Héctor Lievanos "Michoacán: elecciones desairadas" en *Mensaje* (9/VII/89: 1). En este artículo se lamenta la escasa participación de los ciudadanos, resaltando el predominio de "la apatía, la inercia y la carente tradición participativa". Sobre el PRD se comenta: "La sangre no llegó al río, de lo cual ciertamente debemos felicitarnos". No obstante que altos dirigentes del institucional vaticinaban el estallido de la violencia, inducida por los "broncos" cardenistas; todo quedó en amagos de tormenta. Fueron unas elecciones pacíficas, más por el desaire de los electores que por convicción civilizada"

119. Calderón presenta una relación de las 67 alcaldías tomadas, 23 de ellas se ubicaban en territorio de la diócesis de Zamora. *op. cit.* (1994: 103, nota de pie núm. 9).

120. "Acuerdos de la Comisión Estatal Electoral sobre elecciones de Diciembre" en: *Guía* (19/XI/89: 1 y 10).

El 12 de octubre, el arzobispo de Morelia, y los obispos de Zamora, Apatzingán, Tacámbaro, Cd. Lázaro Cárdenas y Cd. Altamirano pronunciaron su exhortación pastoral para las elecciones de diciembre. El documento analiza la importancia del municipio, evalúa los acontecimientos electorales de julio y establece cinco criterios a tomar en cuenta por los electores.[121]

Los jerarcas son enfáticos al señalar que en las elecciones de julio cundió "el desaliento y la frustación" y que el verdadero ganador fue el abstencionismo. Al lamentar que la Ley electoral no propiciaba la imparcialidad explican el abstencionismo por "la falta de confianza y el temor de los ciudadanos por el enfrentamiento de grupos que se dejan llevar por la pasión partidista". En el documento no se denuncian las irregularidades en el registro del padrón electoral que dejó sin votar a un número considerable de la población, ni los delitos ocurridos durante la jornada.

El fraude y los delitos en materia electoral son tratados como algo a superar en los criterios propuestos a los votantes. Lo que si se detalla como algo reprobable y necesario de evitar son las medidas de presión que, sin mencionarlo directamente, fueron realizadas por militantes del PRD en las protestas de julio.

> El cierre de carreteras, la toma de presidencias y cualquier otra medida utilizada para hacer valer su supuesto derecho, cuando lesiona derechos de terceros llega a ser un recurso ilegítimo. [...] La manifestación y la difusión de los propios principios de un individuo o de un partido político tienen como límite el orden moral y el bien de la comunidad.[122]

El documento termina pidiendo a los sacerdotes y religiosos que se mantengan al margen de toda política de partido; a la autoridad civil "que haya mucha discreción en la presencia de las fuerzas de seguridad para no intimidar a la población", a los fieles católicos y a todos los michoacanos a acudir a las urnas y expresar valientemente su voluntad política.

121. Obispos de Michoacán, "Participación cívica urgente en las próximas elecciones municipales" (22/X/89).
122. *Ibid.*: 2 (subrayado mío).

Debido a las medidas tomadas por los diferentes partidos para vigilar la jornada electoral y contabilizar los votos fue posible acceder de inmediato a los primeros resultados no oficiales de la concurrida votación en cada una de las casillas. Según las cifras oficiales de la CEE, el PRI había ganado en 55 alcaldías, el PRD en 47, el PAN en dos y el PARM en una.[123] Para el 17 de diciembre ya se habían extendido actas de denuncia contra irregularidades registradas en varias casillas y los diferentes militantes de los partidos exhibían diferentes resultados en Chilchota, Cherán, y Jacona.

El 24 de diciembre se anularon oficialmente las elecciones en Uruapan, en donde el PRI y el PAN se disputaban el triunfo. El ambiente de violencia en Uruapan requirió de la presencia del ejército. El 31 de diciembre había 21 alcaldías tomadas por el PRD y para el primero de enero se instalaron oficialmente los 111 gobiernos municipales reconocidos por el congreso local; y seis gobiernos paralelos en Apatzingán, Chilchota, Huandacareo, Salvador Escalante, Venustiano Carranza y Taretan.

La violencia política provocada por el paralelismo de instancias sucedió en distintos rumbos del estado.[124] En abril de 1990 quedaron reconocidos por el congreso del Estado 52 municipios para el PRD, 43 para el PRI, tres para el PAN, uno para el PARM y 14 de composición mixta.[125]

Con estas elecciones quedó asentado que el futuro inmediato de las luchas por la democracia se daría por las vías electorales, y que la complejidad del campo político donde participaban nuevos actores y fuerzas sociales rebasaba la visión que de él había tenido un sector dominante de la Iglesia.

123. Cifras preliminares de los primeros conteos oficiales de 105 municipios, en *Guía* (17/XII/89).

124. Por ejemplo, en Jacona dos personas murieron y otras cuatro fueron heridas en un tiroteo, cuando en el mercado colaboradores del presidente formalmente electo intentaron cobrar impuestos a los locatarios del mercado. Calderón documenta una reconstrucción de hechos y lugares en donde hubo actos de violencia a causa de la situación poselectoral en Michoacán, *op. cit.* (1994: 105-108).

125. *Loc. cit.*

RECAPITULACIÓN

La década de los ochenta fue un período coyuntural en el que la Iglesia católica en México logró a través de la presión y la negociación con el Estado, el reconocimiento de su personalidad jurídica. En este proceso fue decisiva la participación de la jerarquía en las configuraciones regionales (diocesanas) del campo político, caracterizado en esta época por el desarrollo del sistema de partidos como una vía para dar contenido a las prácticas democráticas en las elecciones y gobiernos municipales.

Pero ¿hasta qué punto la presencia "social" de la Iglesia en el campo político favoreció su posición hegemónica? Según hemos visto, hay varias respuestas a la cuestión. Por el lado de su legitimación institucional en la sociedad civil, ganó terreno; el grupo de la CEM, afín a las políticas del nuncio apostólico y del Vaticano, dio su propia versión triunfal del reconocimiento jurídico de la Iglesia con la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público* de 1992 y la reanudación de relaciones diplomáticas con el estado Vaticano. Pero para otro amplio sector de la Iglesia, que incluye a obispos, sacerdotes y laicos la *Ley* de 1992 obstaculizó la labor pastoral de la Iglesia en materia social y la colocó en una posición desfavorable de competencia con otras iglesias y asociaciones no católicas. En esta situación la CEM no estableció el equilibrio entre el consenso y la dirección para mantener una posición de hegemonía al interior de la Iglesia; de ahí que, sino por la fuerza si por la infalibilidad del cargo jerárquico se impuso la visión y estrategia de poder de una elite mediadora y ejecutora de las políticas vaticanas.

Otro aspecto a examinar sobre la hegemonía es la heterogénea participación y compromiso de la Iglesia en las luchas que la sociedad civil dio en coyunturas electorales. En el escenario nacional fue notoria la imagen de un Episcopado Nacional unido frente a la cuestión social, pero en la escala regional y municipal se disgrega y diferencia el compromiso de los obispos y sacerdotes. Al comparar los casos de las diócesis de Chihuahua y Zamora, resaltan más las diferencias que las afinidades; empezando por las del trabajo pastoral de base que permitieron en Chihuahua (y no fue posible reproducir en Zamora) la articula-

ción de las pastorales cívicas con la militancia civil y política de los laicos. En el escenario norteño esta característica legitimó por el consenso y convencimiento de los católicos, la dirección moral e intelectual de la Iglesia en el terreno cívico. Situaciones similares se encuentran en las diócesis de la región Pacífico, Sur y Sureste, pero escasamente en la geografía eclesiástica del centro y occidente del país.

En donde la exhortación y la denuncia fueron elementos de un compromiso pastoral y cívico de obispos y sacerdotes con la sociedad civil, la solidaridad de la gente de Iglesia contribuyó a formar una nueva experiencia de pluralidad en el campo político. Esto fue así porque independientemente de las afiliaciones partidistas, el sentido de las luchas por la democracia vinculó a los actores como parte de una búsqueda común, especialmente en los días que siguieron a julio de 1988. Es este aspecto, tan distante de un propósito de hegemonía, el que tuvo mayor presencia entre la población.

Es por esto que la pastoral cívica demostró la función interlocutora de la Iglesia para convocar a la participación electoral, para prevenir y denunciar los mecanismos ilegales y corruptos ocurridos en las elecciones. Hasta el momento no hay investigaciones que nos ayuden a medir la influencia directa y diferencial de esta convocatoria en los electores católicos. Las observaciones de campo realizadas en Zamora y sus entornos rurales durante los períodos anteriores a las elecciones, indican que entre la exhortación pastoral de los obispos y el laico hubo un interlocutor importante: el sacerdote y su sermón. Fue en el espacio de la parroquia donde la carta pastoral se tradujo al laico mediante el sermón dominical, y no pocas veces ocurrió que el sacerdote expresara sus propias simpatías hacia determinados candidatos o partidos. Esta instancia intermediaria conserva de todos modos el carácter jerárquico del comunicado pastoral pues las circunstancias litúrgicas en que sucedió no fueron las de un foro de discusión pública.

En este contexto la cultura política que se perfila en la pastoral cívica de la Iglesia propone un dilema difícil de resolver. La participación activa a la que exhorta el discurso pastoral, trasciende la voluntad del individuo al interpelar su compromiso consigo mismo; esto es, la participación por el bien común radica primeramente en un compromiso del

individuo con su conciencia cristiana. Este es sin duda un aspecto interesante de valorar, que no se halla en los discursos políticos que interpelan la acción política en función de un acuerdo o leviatán mítico.

Pero lejos de encontrarnos ante una ética individual, el compromiso consigo mismo es en el discurso pastoral, la parte íntima de la conciencia que está sujeta al dispositivo integral de la Iglesia, madre y sociedad perfecta en donde se diluye el individuo. Por lo tanto, la cultura política que se perfila en los discursos pastorales de los ochenta propicia una acción participante –ni duda cabe– pero limitada al acto mismo de participación para elegir a la autoridad y someterse a ella en la medida que cumpla las leyes del bien común. La ley sigue siendo la ley y la autoridad su "sacerdote" supremo.

Las consecuencias de esta versión de cultura política para un proyecto de sociedad democrática son desfavorables, pues limita el uso de la democracia al mecanismo de elección representativa y justifica la delegación del poder de las fuerzas ciudadanas a la autoridad. En este esquema no hay cabida para una democracia directa o autogestiva porque amenaza el sistema jerárquico de sociedad, duplicado por la Iglesia como un espejo en el que se refleja ella misma. De esta manera la Iglesia institucional justifica y encuentra "lógica" su premisa "democrática en el fin pero no en su origen".

VIII
SANTUARIOS Y CONSUMO CULTURAL

Los santuarios son las secretas
capitales de las naciones

Konrad Adenauer[1]

El objetivo de este capítulo es mostrar cómo son interpelados los valores, símbolos y prácticas que estructuran el catolicismo subalterno manifestado en los espacios de los santuarios para convertirlos en objetos de consumo cultural. A manera de hipótesis se propone que en Zamora este tipo de conversión es un síntoma de la actual tendencia global de competencia y oferta de bienes de salvación en el campo religioso,[2] ante la que un sector de la Iglesia con poder de decisión no realiza una acción crítica y consecuente con las orientaciones pastorales que reconocen el sentido liberador del "catolicismo popular". Ello se debe en gran parte al beneficio que el consumo de bienes religiosos en los santuarios aporta a la hegemonía de la Iglesia por el consenso social que puede canalizar en torno a ciertos valores instituidos por el catolicismo.

Compartimos con García Canclini su enfoque interdisciplinario para tratar la cuestión del consumo más allá de las fronteras establecidas por los paradigmas económicos, que circunscriben el fenómeno al lugar que ocupa en la reproducción de la fuerza de trabajo y de expansión del capital. El consumo puede abordarse también en la óptica de los procesos de integración y comunicación entre diferentes clases sociales, y como proceso ritual a través del que la sociedad selecciona y fija

1. Juan M. Diez "La significación de los santuarios" (1989: 268).
2. *Cf.* Peter Beyer, *Religion and globalization* (1994). José Ma. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo* (1988: Introducción).

mediante acuerdos colectivos los significados que la regulan. Para decirlo con García Canclini por *consumo cultural* se entenderá a lo largo de este capítulo "el conjunto de procesos de apropiación y usos de productos en los que el valor simbólico prevalece sobre los valores de uso y de cambio, o donde al menos estos últimos se configuran subordinados a la dimensión simbólica".[3] En este contexto nos interesa profundizar el proceso en el que los símbolos religiosos y las prácticas de devoción que giran a su alrededor se convierten en objetos de consumo cultural para justificar un dispositivo ideológico de identidad católica.

Antes de comparar dos casos que dan cuenta de estos procesos en tiempos y situaciones diferentes, conviene establecer los puntos de referencia que nos ayudarán a comprender por qué el ensayo perpetrado en Zamora plantea un dilema al sentido de liberación que después del concilio se pretendió dar a los santuarios católicos en Latinoamérica.

La cuestión del "catolicismo subalterno" y la "religiosidad popular católica"

No está por demás recordar el sentido que hemos dado al significado de "subalterno" en el marco analítico propuesto desde Gramsci, para referirnos a quiénes han sido marginados de las instancias donde grupos con una función hegemónica proyectan y deciden sobre la dirección y sentido que han de tomar las acciones dentro de la Iglesia. Como hemos visto en capítulos anteriores el complejo entretejido social de los grupos dominantes en la Iglesia no es reducible a la dicotomía jerarquía/laicos; si bien la condición estamental en la estructura eclesiástica establece la función y participación de los individuos en determinado tipo de tareas, en la conformación de los grupos dominantes y subalternos lo mismo se involucran miembros del clero que del laicado.

Lo anterior cobra mayor matiz al abordar la cuestión de la "religión del pueblo" o prácticas subalternas en el catolicismo. Gramsci descubrió en la religión popular un factor básico para la configuración cultural de las clases subalternas, caracterizado por la fragmentación, el

3. Néstor García Canclini, *El consumo cultural en México* (1993: 34).

sectarismo, las diferencias culturales y de clase; esta observación contradice al discurso ideológico que ve en la "religiosidad popular" un prototipo de la unidad nacional y religiosa.[4]

En este contexto es importante el debate sobre el tema de la *religiosidad popular* al interior de la Iglesia por sus consecuencias directas en las pastorales relacionadas con los santuarios. El término "religiosidad popular" ha servido para nombrar el lado "profano" de la identidad católica, porque sus protagonistas centrales son los laicos; incierto en sus límites y las más de las veces incomprensible en sus expresiones porque recrea –y subvierte– los dogmas presentes en las prácticas culturales de cada pueblo, comunidad y sujeto. De ahí las varias lecturas para definirlo y recuperarlo, para controlarlo y orientarlo ante la posible amenaza de que sea captado por otros competidores en el campo religioso.

En la CELAM de Medellín se habló de la "religión popular" como un fenómeno necesario de comprender en sus propios contextos.[5] Con esta perspectiva la teología de liberación reconoció la necesidad de la acción humana como punto de partida para toda reflexión; no hubo entonces el interés de definir intelectualmente el contenido "popular" de la religión, sino en descubrir los significados históricos de las luchas de pueblos oprimidos por su liberación, a través de la mirada reflexiva del evangelio.[6] Lo que en ese momento se perfiló como una iglesia profética y comunitaria reivindicó el saber y la experiencia de los "oprimidos" como un hecho cultural del que había que aprender para proyectar la construcción de un futuro inmediato.[7]

Pero en las siguientes conferencias del episcopado latinoamericano (Puebla y Santo Domingo) el discurso de la jerarquía se dirigió a reemplazar el lenguaje de "liberación" generado en Medellín por otro en

4. "Toda religión –escribe Gramsci–, también la católica (incluso especialmente la católica, precisamente por sus esfuerzos por mantenerse unitaria "superficialmente", por no romperse en Iglesias nacionales y en estratificaciones sociales) es en realidad una multiplicidad de religiones distintas y muchas veces contradictorias: existe un catolicismo de campesinos, un catolicismo de pequeños burgueses y de obreros de ciudad, un catolicismo de mujeres y un catolicismo de intelectuales, también este variable e inconexo". Antonio Gramsci, *Cuadernos de la Cárcel*, vol. 4 (1986: 249).
5. Secretariado General del CELAM, *Medellín. Reflexiones en el CELAM* (1977: 91-100).
6. Gustavo Gutiérrez, *Teología de liberación* (1972: 37); Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina* (1983).
7. Paulo Freire, *Las iglesias, la educación y el proceso de liberación humana en la historia* (1974: 41).

el que la institución pudiera mediar los contenidos religiosos subalternos. En ello tuvo un papel importante el reconocimiento de la "religiosidad popular" como una "realidad histórica" que identificaba a todos los católicos latinoamericanos como parte de la Iglesia universal en sus "propias culturas".

Al respecto, el obispo Javier Lozano distinguió dos corrientes teológicas en debate que contribuyeron a definir los contenidos de religiosidad popular en la conferencia de Puebla.[8] La primera veía en ella una expresión alienante del pueblo, producto de una evangelización superficial que en el cristianismo latinoamericano quedó como "una capa delgada que cubre las costras ancestrales paganas, o bien, que da curso a la búsqueda de satisfactores ilusorios frente a preguntas difíciles y causas desesperadas". La religiosidad popular se percibió entonces como una mezcla de magia con fatalismo, con opresión, que convenía a la Iglesia institucional "pues es una buena forma económica de sustentar a un clero ignorante que vive a costa del pueblo".[9] La segunda corriente extremó las virtudes de la religiosidad popular, reconociéndola como sinónimo de "catolicismo popular", al definirla como una expresión privilegiada y profunda del "proyecto cultural latinoamericano" donde se reproducen "los valores más profundos que dirigen la vida del pueblo".[10]

Entre estas dos posiciones consideradas por el obispo Lozano como no excluyentes, la CELAM en Puebla encontró un punto medio después de las declaraciones del Papa Juan Pablo II sobre el tema, en su primera visita a México. La situación "alienante" de la religiosidad popular fue descartada por el Papa en la homilía que pronunció en el santuario de Zapopan, Jalisco. Refiriéndose a la devoción mariana señaló que la piedad popular no es necesariamente un sentimiento vago, carente de sólida base doctrinal o una forma interior de manifestación religiosa; la devoción mariana es principio de identidad no solamente religiosa sino cultural. La religión del pueblo:

8. Ob. Javier Lozano Barragán, "Teologías subyacentes en los aportes a Puebla" (1978: 368-381).
9. *Loc. cit.*
10. *Loc. cit.*

> [...] es la manera como estos predilectos del Señor [los "pobres y sencillos"] viven y traducen en sus actitudes humanas y en todas las dimensiones de la vida, el misterio de la fe que han recibido [...] Esta piedad popular, en México y en toda América Latina, es indisolublemente mariana.[11]

Finalmente, en Puebla (1979) la cuestión fue resuelta en una votación sin disenso. El primer acuerdo fue que *religiosidad popular* sería el término que se adoptaría para diferenciarlo de la dicotomía "religión jerárquica" y "religión del pueblo", términos excluyentes que "no expresaban la situación concreta de América Latina". Otro acuerdo importante fue la identificación de la religiosidad popular latinoamericana como expresión única de la fe católica.

> Por religión del pueblo, religiosidad popular o piedad popular entendemos el conjunto de hondas creencias selladas por Dios, de las actitudes básicas que esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan. Se trata de la forma o de la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado. La religión del pueblo latinoamericano, en su forma cultural más característica, es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular.[12]

Así las cosas, el reconocimiento de la "religiosidad popular" y su rasgo positivo fue explicado por la articulación entre fe, religión y cultura. Sin embargo al valorar a la fe y la religión como las formas que encarnan la "palabra de Dios en el pueblo", la "cultura" fue designada como el producto histórico de la acción humana, secular y secularizada, en donde se producen los "signos de desgaste y deformación, de aparición de sustitutos aberrantes y sincretismos regresivos, de serias y extrañas amenazas que se presentan exacerbando la fantasía con tonos apocalípticos".[13] En consecuencia la cultura "popular" es el área proble-

11. Discurso del Papa Juan Pablo II en el Santuario de Zapopan, Guadalajara, Jal., enero 30 de 1979.
12. *III CELAM. Puebla*, 1979 (can. 444, p. 118). Por su parte el obispo Javier Lozano retoma con algunos términos sociológicos la definición de la CELAM: "Entendemos este catolicismo popular latinoamericano como el conjunto de creencias, de valores, de ritos, organizaciones y normas, que surgidas del Dogma católico han hecho nacer un pueblo en América Latina, le han hecho conciente de su igualdad fundamental, de su orígen común, y del por qué de su cuestión y su destino histórico". Ob. Lozano, *Cultura y Religiosidad Popular. Perspectivas desde Puebla* (1980: 59).
13. *III CELAM, op. cit.* (can. 453, p. 120).

mática que la Iglesia percibe como objeto de inculturación, como única manera de "enfrentar aquellas formas de religiosidad autóctonas que son vulnerables al desgaste y deformación de la fe potencial". La inculturación se entiende en este contexto como una estrategia de largo plazo que en palabras de Juan Pablo II implica que

> El proceso de inserción de la Iglesia en las culturas de los pueblos requiere largo tiempo: no se trata de una mera adaptación externa, ya que la inculturación "significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en las diversas culturas". Es, pues, un proceso profundo y global que abarca tanto el mensaje cristiano, como la reflexión y la praxis de la Iglesia. [...] Por medio de la inculturación la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad; transmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde adentro.[14]

Hasta aquí, los aspectos considerados en este debate nos indican una tendencia dominante en la Iglesia para singularizar los catolicismos subalternos en una categoría integral de "catolicismo popular". Al mismo tiempo que en esta categoría se reconoce el potencial religioso de la devoción colectiva (capital cultural y simbólico si aplicamos el concepto de Bourdieu) se introduce el cuestionamiento de la cultura como patrimonio humano que sesga la fe y campo de batalla para la nueva evangelización. ¿Hasta qué punto ocurre así en los espacios de los santuarios, las "secretas capitales de las naciones"?

14. Juan Pablo II, *Carta Encíclica La misión de Cristo redentor (Redemptoris Missio)* (1992: 87).

SANTUARIO DE PENITENCIA, ESPERANZA DE SALUD

Su cuerpo terriblemente llagado
nos recuerda a la antigua profecía:
"No hay en él parecer,
no hay hermosura para que le miremos,
ni apariencia para que nos complazcamos...
varón de dolores y familiarizado con
el sufrimiento"

Novena al Señor de la Salud (1971)

El santuario: espacio de devoción, identidad y poder

Después de la CELAM en Puebla los santuarios quedaron considerados como "catalizadores privilegiados del catolicismo popular", lugar de convergencia de masas compuestas por hombres y mujeres de todas las edades, para expresar su devoción a la Virgen María, a Cristo o a algún santo.[15] Actualmente se contabilizan en el país alrededor de 70 santuarios oficialmente reconocidos por la Iglesia, la mayoría de ellos concentrados en regiones del centro y occidente. De acuerdo con Luis Schneider, 32 de ellos están dedicados a la veneración de imágenes que representan a Cristo crucificado, 20 a diferentes representaciones de la Virgen, seis a imágenes del "Niño Dios", seis a santos de origen clerical y dos a santos seglares.[16]

15. Departamento Episcopal de Pastoral de Santuarios (DEPS) *La pastoral de santuarios en México* (1988: 17). El *Código de Derecho Canónico* establece que el santuario es un lugar sagrado (preferentemente una iglesia) al que, por un motivo peculiar de piedad, acuden en peregrinación numerosos fieles con aprobación del obispo diocesano. *CDC* (1985: can. 1230, p. 733). Siguiendo con la tónica oficial, en el santuario se debe proporcionar a los fieles los medios de salvación, la predicación de la palabra de Dios, la liturgia y la práctica de otras formas *aprobadas* de piedad popular. Se considera como parte de la piedad popular la exhibición y conservación de exvotos de arte popular y piadoso.
16. Luis Mario Schneider, *Cristos, santos y vírgenes* (1995). Uno de los trabajos más completos que analiza la cultura popular en el santuario de Chalma es el de Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac* (1978). Otro que se enfoca en los símbolos religiosos marianos en santuarios de varias partes de México es el de Victor Turner y Edith Turner, *Image and pilgrimage in christian culture* (1978).

A pesar del optimista discurso sobre el catolicismo popular expresado en la CELAM, el diagnóstico de los santuarios mexicanos realizado por el Departamento Episcopal de Pastoral de Santuarios (DEPS) presentó un panorama diferente que reforzaba la representación de una religiosidad popular alienada y supersticiosa.[17] El diagnóstico denunció el interés comercial con que se explotaba la devoción popular y las festividades religiosas, el mercantilismo o fetichismo sobrenatural por los objetos de veneración, la mecanización de ritos, la acción utilitarista de los encargados de los santuarios (incluyendo sacerdotes) para sacar provecho de los peregrinos. Estos indicadores mostraban un serio problema de comunicación y comprensión de los símbolos entre los pastores y sus fieles que opacaban la función evangelizadora del santuario:

> La gente que asiste no entiende el significado de los signos litúrgicos ni mucho menos los relaciona con sus vidas. A esto hay que agregar los simbolismos ofensivos del folklore que tiene el pueblo para expresar su fe y la pobreza de vida.[18]

El DEPS concluyó que en México no se cuenta con una pastoral que favorezca en el santuario la dimensión liberadora de la fe y al contrario se alienta la representación de fatalismo y penitencia extrema. Las predicaciones fatalistas provocan "resignación entre la pobreza o agradecimiento a Dios por esta situación. Las homilías espirituales desmovilizan al pueblo dejándole a Dios la tarea de cambiar la sociedad". Existe por lo tanto divorcio entre la palabra de Dios y las realidades sociales que se viven en el país; más aun, entre los mismos pastores falta conciencia social.[19]

Otra perspectiva diferente del enfoque pastoral de la Iglesia define a los santuarios como "centros quirúrgicos en donde se descansa y cobra fuerzas para continuar en el camino".[20] Juan María Diez encuentra en

17. DEPS, *op. cit.* (1988: 17-27). Los temas que trata el diagnóstico son: feria, manifestaciones multitudinarias, evangelización, liturgia, devoción mariana, administración de bienes, dimensión liberadora.
18. *Ibid.*: 21.
19. *Ibid.*: 26 y 27.
20. Miguel Ma. Arribas, "Santuarios marianos. Religiosidad popular y pastoral" (1982:304).

ellos una doble característica: su sentido utilitario, en tanto que son importantes y provechosos espiritualmente para los hombres, y su sentido oculto: "el santuario es un lugar santo, en que el hombre se encuentra con lo numinoso, lo sobrenatural, la divinidad".[21]

No habría que perder de vista que a la par del sentido hierofántico están también los sentidos que imprimen las necesidades de legitimación de identidades y economías regionales.[22] Jorge Alberto Manrique considera que la creación de santuarios en las ciudades novohispanas durante el siglo XVII –pero principalmente en el XVIII– fue parte de la cultura del criollo, que encontró en lo religioso una búsqueda de su identidad.

> Este hombre que ya no se siente europeo, que detesta al gachupín, no puede sin embargo dejar de sentirse español. ¿Quién es?, ¿Quién soy?, es la pregunta atenuante. Y el criollo novohispano es precisamente ese hombre en busca de un nombre y un rostro. [...] Acudió a la religión, dando muestras de piedad nunca antes vistas, buscando sin éxito santos patrones, exaltando imágenes milagrosas, consiguiendo por fin la satisfacción en la Guadalupana.[23]

El origen del santuario novohispano fue también una forma de resistencia al poder clerical centralizado en Europa. La intercesión de santos y cultos a reliquias e imágenes alentadas por el Concilio de Trento no fueron abundantes en la Nueva España. La mayoría de ellas estaban atesoradas en los santuarios de España y era casi imposible reconocer que en el Nuevo Mundo hubiera condiciones para el surgimiento de santos y la veneración de sus milagros o reliquias. Por ello a lo largo de los siglos XVII y XVIII se multiplicaron las apariciones de

21. La noción de santo se aplicaba en la antigüedad a ciertos lugares separados (la idea de separación está en la etimología de santo), delimitados y guardados para evitar una profanación, una vez que la divinidad se había manifestado en ellos. Son lugares inviolables que luego se convierten en venerables a través del culto constituido por ritos; Juan Ma. Díez, "La significación de los santuarios" (1989: 269).
22. Son múltiples los estudios de corte regional que han tratado los temas de ciclos festivos, ferias y peregrinaciones. *Cf.* Guillermo Bonfil, "Introducción al ciclo de ferias de cuaresma en la región de Cuautla, Morelos" (1971). Carlos Garma & Robert Shadow, *Las peregrinaciones religiosas una aproximación* (1994). Guillermo de la Peña, "Rituales étnicos y metáforas de clase: la fiesta de San José en Zapotlán el Grande" (1991).
23. Jorge Alberto Manrique, "Del barroco a la ilustración" (1976: 361).

cristos y vírgenes en la Nueva España, aunque no siempre fueron reconocidas por el sólo hecho de anunciarlas. La legitimación de la aparición y de la consecuente edificación del santuario para venerar a la imagen dependió muchas veces de la resolución de conflictos religiosos, étnicos y civiles que ocurrían atrás del telón. Así sucedió en el noroccidente del Obispado de Michoacán cuando en el siglo XVIII se comenzó a venerar al Cristo Señor de La Piedad, imagen que sirvió como símbolo religioso y cultural de la sociedad criolla en la rivera del río Lerma.[24]

En Zamora la veneración de una imagen similar, la del Cristo Señor de la Salud, que también originó la edificación de un santuario tuvo una trayectoria diferente y tardía. La identidad criolla de los habitantes de Zamora estuvo sujeta a los desaciertos de una sociedad que se representó a sí misma como el centro económico, religioso y político de la vida regional. Esta visión etnocentrista desplazó en lo religioso el rico mosaico de catolicismos subalternos practicados en las zonas indígenas circunvecinas, así como en los ranchos y pueblos rurales del Bajío.[25]

La devoción original de la imagen del Cristo se dio en el siglo XVI en una comunidad indígena de los indios Tecos, colindante con la villa de Zamora. Con los trabajos de desagüe de la villa y tierras de cultivo de los españoles, los Tecos que vivían al lado sur del Río Duero se concentraron en el territorio donde se asienta actualmente la parroquia de El Calvario, sede a su vez del santuario.[26]

24. La descripción de estos acontecimientos entre los que se encuentran la aparición milagrosa del Cristo, un tumulto de indios en Tlazazalca y las medidas de represión tomadas por las autoridades civiles y eclesiásticas, las documenta María del Pilar Alvarado, "Del ascenso de los criollos y las pérdidas de una jurisdicción indígena en el noroeste de Michoacán. Tlazazalca en los siglos XVIII y XIX" (1988). La narración piadosa de la aparición del Cristo de La Piedad forma parte de la literatura religiosa clásica, escrita por Agustín Francisco Esquivel y Vargas, *El Fénix del Amor. Historia del Señor de La Piedad* [1764]. Al respecto Alberto Carillo Cázarez ha editado el facsimilar de la obra de Esquivel con un estudio introductorio sobre los orígenes de La Piedad (cuando era el pueblo de Aramutarillo) y su crecimiento en torno al santuario. Carrillo, *La primera historia de La Piedad. El Fénix del Amor* (1991).

25. Pedro Carrasco, *El catolicismo popular de los tarascos* (1976); Ralph L. Beals, *Cherán: un pueblo de la sierra tarasca* (1992). Sobre las fiestas religiosas en el Bajío zamorano y el área purhépecha, Jesús Tapia hizo una investigación etnográfica en la que clasifica y describe sus principales características. Tapia, *Fiestas del Bajío zamorano y del área purhépecha* (1990).

26. Arturo Rodríguez Z., *Zamora. Repertorio documental* (1952: 69).

Los frailes franciscanos fueron los encargados de evangelizarlos e hicieron que la tribu se constituyera en el pueblo de San Francisco de los Tecos.[27] Para ello erigieron en 1686 una capilla en el centro del pueblo por la beneficencia de don Antonio Delgado, quien a su vez donó la imagen del Cristo para su veneración. La imagen estaba elaborada con pasta de Michoacán (conocida también como caña de maíz) de apenas ocho kilos de peso, que posiblemente hicieron los imagineros de Pátzcuaro, famosos por utilizar técnicas prehispánicas en la fabricación de dioses para las guerras de antes de la conquista y posteriormente para hacer efigies cristianas.[28]

En 1740 el asentamiento de los indios Tecos se incorporó como barrio a la villa de Zamora, en ese año lo habitaron treinta familias de agricultores, administrados por un vicario clérigo debido a que sus pobladores hablaban con perfección el castellano. El barrio fue descrito como fértil, ameno, copioso de aguas saludables, abundante de frutas, yerbas medicinales, maíz y frijol.[29] Los habitantes indios del barrio no se beneficiaron con su nueva situación pues fueron sometidos a diversas obligaciones "bastante gravosas" y a abusos constantes por parte de las autoridades españolas. A causa de ello algunas familias se fueron a las tierras que les otorgaron los indios Tecos de Jacona, y las que dejaron abandonadas fueron vendidas a los hacendados españoles.

En 1850 ya no había ningún indio Teco en el viejo asentamiento de San Francisco.[30] Por la misma fecha se derrumbó la capilla construida bajo la beneficencia del señor Delgado y de ella no quedó vestigio alguno. Con la desintegración de San Francisco de los Tecos se borró de la memoria colectiva católica el componente indígena de sus celebraciones religiosas. En la breve historia oficial del santuario de El Señor de la Salud la veneración de la imagen aparece como iniciativa de familias zamoranas.[31]

27. Luis González y G., *Zamora* (1984: 42).
28. Francisco Miranda G., "Semana santa en la Zamora de los cincuenta" (1991: 162).
29. José Antonio Villaseñor y Sánchez, *Theatro Americano* (1746: cap. XVI, p. 75).
30. *Ibid.*: 71.
31. Luis Caballero, *Novena al Señor de la Salud* (1971).

Se tiene poca información de los acontecimientos que suscitaron la característica milagrosa de la imagen. Antes de que la sociedad criolla aclamara en 1850 a la Virgen de la Purísima como patrona protectora de Zamora,[32] El Señor de la Salud ya tenía reputación de curar enfermedades y proteger de catástrofes naturales en el mundo rural. No en vano se reitera en las novenas y folletos piadosos del santuario:

> Quienes invocan al Señor de la Salud esperan bendiciones, temporales y espirituales. Que los libre de la guerra, del hambre y de la peste; de los rayos y los huracanes; que fertilice los campos y sean abundantes las cosechas.[33]

En 1710 se reedificó la antigua capilla donada por Delgado a los indios Tecos, pero con el paso del tiempo tuvo que derruirse en 1829 para construirse en su lugar el templo de cantera que se conoce hoy día. En septiembre de 1836 fue bendecido con toda solemnidad el templo de El Calvario, erigido como Santuario de El Señor de la Salud.[34]

La parroquia de El Calvario

En la diócesis de Zamora se localizan nueve santuarios cuya influencia regional es predominantemente rural.[35] Es característica común de estos santuarios su arraigo en una comunidad parroquial tradicional. El caso de El Calvario es típico de la articulación entre comunidad y parroquia.

Hasta 1953 toda la ciudad de Zamora se constituía en una sola parroquia que atendía alrededor de 23 400 almas. En ese año fue la primera división territorial que asignó el Santuario de El Señor de la Salud como sede parroquial con el nombre de El Calvario. En el lapso

32. *Cf.* el capítulo III de este trabajo.
33. Caballero, *op. cit.* (1971: 6). Rodríguez Z., *op. cit.* (1952: 145).
34. Nelly Sigaut, *Catálogo del patrimonio arquitectónico del Bajío zamorano* (1991: 82).
35. Ellos son el de Nuestra Señora del Rosario (Apo), del Santo Cristo Milagroso (Tanhuato), del Señor de los Milagros (San Juan Nuevo), del Señor Santiago (Sahuayo), de Nuestra Señora de la Asunción (Tingüindín), de Nuestra Señora de los Remedios (Totolán), de Nuestra Señora de la Esperanza (Jacona), de Nuestra Señora de Guadalupe (Zamora), y de El Señor de la Salud (Zamora); José Garibay, *Directorio eclesiástico de la diócesis de Zamora* (1990: 34).

de 31 años su territorio administrativo se ha desmembrado para crear otras tres parroquias: la Divina Providencia, el Carmen y San Antonio.[36]

En 1984 la parroquia de El Calvario administraba almas de dos fraccionamientos residenciales (Jericó y La Florida), dos unidades habitacionales para trabajadores (La Pradera y Palo Alto) y siete colonias populares asentadas en conurbaciones rurales (Madero, Aurora, Vergel, Casita Blanca, Ejidal oriente, Las Delicias, Crucero de San Juan). Según informes del párroco se trataba de una población de 30 a 40 mil habitantes.[37]

A principio de los ochenta en el micro universo de la parroquia se reproducía parte de la problemática global del campo religioso: la disputa de nuevos territorios de evangelización con otras confesiones religiosas debido al ritmo acelerado de expansión urbana, la defensa y conservación de las tradiciones y prácticas del catolicismo. Con el Sínodo pastoral de 1987 se procuró fortalecer la estructura parroquial de la diócesis reactivando la formación de grupos apostólicos tradicionales (cofradías, grupos devocionales, acción católica, organizaciones juveniles), la elaboración de hojas parroquiales y la formación de grupos de evangelización (lectura de la Biblia, catequesis). A este proceso se le conoció como restauración parroquial.[38]

En El Calvario las actividades restauradoras reprodujeron con fidelidad los dispositivos del catolicismo patriarcal. El primero de ellos fue la edición de la hoja dominical *El Calvario* para contar con un órgano de comunicación y predicación pastoral entre la comunidad. En ella se comentaban los sucesos religiosos, familiares, litúrgicos sociales y hasta políticos; se instruía al feligrés sobre las disposiciones de la Iglesia y del obispo; se aconsejaba moralmente sobre las conductas a seguir en el seno de la familia y la comunidad.[39]

36. *El Calvario*, núm. 96, (8/I/84).
37. *El Calvario*, núm. 93, (18/XII/83).
38. Miguel J. Hernández, "La restauración parroquial" (1990b).
39. Miguel J. Hernández, "La educación pastoral de la familia católica en una parroquia de Zamora, Michoacán" (1992b).

La otra actividad importante fue la fundación de capillas en las nuevas conurbaciones. En 1983 el párroco de El Calvario informó que de las 10 colonias que atendía en cinco de ellas se habían iniciado las obras de construcción de sus respectivas capillas, y en otras cuatro se comenzaban a organizar sus habitantes para conseguir terrenos. Un año después en todas las colonias se edificaron capillas con el dinero recaudado en kermés, rifas y donaciones.[40] Esta intensa actividad estuvo asociada a una labor de apoyo a las organizaciones de laicos ya existentes en la parroquia.

En 1983 operaban en El Calvario: la Acción Católica, la UFCM, las cofradías de El Señor de la Salud, de Nuestra Señora de las Mercedes, de la Adoración Nocturna, del Santísimo, y grupos apostólicos como los Celebradores de la Palabra, Obras de Caridad y Catecismo. En 1984 se fundó el Centro Juvenil de la parroquia y tres grupos apostólicos más. Lo interesante de estos grupos es que ninguno actuaba en forma autónoma sino en coordinación con el plan pastoral del párroco y su vicario.

En 1987 las organizaciones más activas de la parroquia fueron la Acción Católica en las colonias Las Delicias, INFONAVIT Palo Alto y Ejidal; el grupo Caridad de El Vergel y la Legión de María en el fraccionamiento La Aurora.[41] Sus principales actividades fueron la catequesis, la divulgación de obras caritativas y las colectas.

La catequesis ha sido la labor más constante para la educación católica. Desde 1983 el territorio parroquial fue evangelizado por un promedio de 14 religiosas, seis seminaristas y 23 catequistas seglares. En lo que se refiere a las obras caritativas El Calvario se distinguió por su labor social entre la población con necesidades económicas. La creación de dispensarios, bazares y asesorías de profesionales a la población (arquitectos, médicos, estudiantes) se reflejó en la organización comunitaria para introducir obras de drenaje, mejoramiento de la vivienda y campañas de salud.

Como en otras parroquias sobrevivieron en El Calvario las mutuales creadas en los años del catolicismo social. Estas organizaciones "son

40. Hernández, *op. cit.* (1990b: 138).
41. *El Calvario*, núm. 289, (4/X/87).

una forma concreta de caridad y mutua ayuda, de solidaridad con el necesitado y de unidad con el vecino";[42] para su formación se requería de un grupo de socios (entre 200 y 500) que creaba un fondo común para solventar los gastos ocasionados por la muerte de un familiar. En 1984 la cuota por socio era de diez pesos y multiplicada por los 201 que entonces existían se podía cubrir los gastos de un entierro ($1 340.00) y dejar un sobrante para los familiares del fallecido.[43]

Pero el éxito de la restauración parroquial en El Calvario se debió principalmente al ciclo anual de celebraciones en torno al santuario. La revitalización del calendario litúrgico iniciaba con la Navidad, siguiendo un período largo de cuaresma, semana santa, pentecostés y la fiesta de Cristo Rey. Este ciclo estaba asociado a la imagen de El Señor de la Salud. Otras celebraciones devocionales intermedias son las del mes de mayo consagrado a la Virgen, la celebración del Sagrado Corazón en junio, las 40 horas de adoración al Santísimo en agosto, la novena de Nuestra Señora de las Mercedes en septiembre, el mes del rosario en octubre y la fiesta de Cristo rey en noviembre, sin olvidar que en todo el año están los viernes primeros de cada mes para exhortar a los fieles a confesarse y comulgar.[44]

Los dispositivos de cuaresma

La celebración más importante del año en la vida religiosa de Zamora es la semana santa. Su relevancia litúrgica y social se aprecia en el movimiento colectivo que observa la disciplina pastoral durante cinco días. La tradición de la semana santa significa devoción intensa al Señor de la Salud, penitencia, conversión de los espacios públicos en espacios de rito. Los sacerdotes ejercen en pleno su hegemonía al dirigir y recodificar los ritos, la liturgia y los contenidos simbólicos. A diferencia de otras comunidades católicas circunvecinas en las que es visible la interacción entre la celebración oficial y la celebración popular, en Zamora se

42. *El Calvario*, núm. 138, (4/XII/84).
43. Cantidades convertidas al valor actual del peso.
44. *El Calvario*, núm. 245, (23/XI/86).

mediatizaron las manifestaciones subalternas que hacen su propia dramatización de la semana santa como sucede en Tangancícuaro y Tangamandapio, siguiendo como modelo la legendaria celebración de Iztapalapa.[45]

Con el miércoles de ceniza comienza el ciclo de cuaresma, penitencia y recogimiento que tendrá su clímax en la semana mayor (la pasión, muerte y resurrección de Cristo) y se relajará en la semana de pascua después del sábado de gloria.

El precedente "pagano" del carnaval, último desfogue popular antes del recogimiento, sigue celebrándose en algunas comunidades rurales pero no en Zamora. De ahí que en los cuarenta días del ciclo de cuaresma se reafirmen las disciplinas del cuerpo, se exhiba públicamente la renovación de identidad católica y se incremente la penitencia para el perdón de los pecados. Aún en tiempos del secularismo el rito del miércoles de ceniza es tan concurrido y significativo como en los años cincuenta[46]

> La celebración del miércoles de ceniza en que la devoción por ir a tomarla hacía que el cien por ciento de la población –incluidos aquellos que sin fe ni creencia definida encontraban de mala suerte empezar el tiempo de cuaresma sin ese rito– se marcara con la cruz que en la liturgia recuerda el fin último del hombre. La cruz de ceniza en las frentes no debía borrarse sino lucirse en la calle y en los lugares de trabajo para dar testimonio de que se había cumplido con el rito o la devoción y no se pudiera imputar ser descreídos, aunque las profundas motivaciones fueran de muy distinta índole.[47]

El período preparatorio de penitencia atraviesa diferentes espacios de la vida cotidiana. Las pláticas, sermones y amonestaciones recrean un ambiente de constante alerta y vigilancia para no perder la compostura en cuaresma. En la hoja parroquial que se reparte durante las misas dominicales no falta la breve nota que advierte a los padres de familia sobre los excesos de la moda en primavera que seduce a los jóvenes para

45. Mariangela Rodríguez, *Hacia la estrella con la pasión y la ciudad a cuestas* (1991).
46. Observaciones de campo efectuadas por el autor entre 1993 y 1995 en diferentes parroquias de la ciudad durante los miércoles de ceniza.
47. Miranda, *op. cit.* (1991: 158-159).

vestir sin recato. Tampoco la exhortación para que la familia se mantenga unida mediante la lectura de la Biblia, el rezo del rosario o la visita tradicional de los viernes al santuario de El Calvario. Tiempo de reflexión y recogimiento familiar, se recomienda con prudencia el tipo de espectáculos que se pueden frecuentar y las celebraciones que hay que evitar (las que implican el consumo de alcohol y los bailes).[48] No sólo en las parroquias se motivan las conductas recatadas. Las escuelas confesionales ponen su grano de arena mediante pláticas, visitas a las iglesias y reuniones con padres de familia.

Sin embargo, algunas costumbres "se pierden". Todavía a principios de los ochenta se impartían ejercicios espirituales cada fin de semana en las parroquias de la ciudad y no faltaban los retiros en Atotonilco o Puente Grande, Jalisco. En 1994 echaban de menos esta práctica los sacerdotes y catequistas entrevistados: "se ha perdido el valor de desnudar el alma para encontrarse con Dios; ahora todo lo quieren hacer a través de la tele o con música estruendosa y aplausos [en alusión a los ritos del movimiento de renovación carismática]".[49]

El cuerpo no ha dejado de significar el peligroso objeto del deseo. Su control es entonces una meta para los dispositivos penitenciarios de cuaresma. Si en la calle su exhibición "impúdica" es estigmatizada, en la familia es censurada la propensión a la gula, por ello la observancia de la vigilia sigue siendo una de las costumbres centrales de cuaresma. La dieta de semana santa dio lugar a una cultura culinaria en la región.[50] En los mercados locales ya no se encuentra la rica variedad de vegetales y semillas que constituían los ingredientes de platillos exentos de carne o sus derivados. Pero sigue arraigada la prohibición de comer carne entre los fieles. Carnicerías y expendios de antojitos disminuyen su

48. En los años sesenta *Guía* divulgaba la cartelera cinematográfica autorizada para el tiempo de cuaresma. Desde el impacto del video comercial lo que se encuentra en los principales establecimientos de renta de videos en Zamora es la sección de "películas para semana santa". Es interesante la selección de versiones de Hollywood sobre la vida de Cristo, muchas de ellas filmadas entre los cincuenta y sesenta. En un recorrido por seis de los principales centros de renta de videos en Zamora, se verificó la repetición de los siguientes títulos: *Ben-Hur, La Historia jamás contada, Barrabás, El manto sagrado, Rey de Reyes, La visita del Papa a México* y *Quo Vadis*.
49. MHM/Catequista de la parroquia del Espíritu Santo, Zamora, Mich. (12/III/94).
50. Los menús tradicionales de semana santa son citados por Miranda, *op. cit.* (1991: 167-175).

actividad y ganancias en cuaresma. Los viernes cierran las carnicerías pues se da por hecho que nadie come carne ese día. En las tiendas de autoservicio no falta el recordatorio de la vigilia al distraído que compra algún tipo de carne fría los viernes.

En cuaresma, las costumbres de sacrificio y confesión tienen un referente común que se puede expresar en la siguiente frase: "Si el Señor Jesús murió en la cruz por nosotros, quiénes somos para quejarnos de nuestros pequeños sacrificios con los que pedimos perdón por nuestros pecados".[51] Al recordar la pasión de Cristo se recuerda la insignificancia del penitente y su obligación para obtener el perdón.

1994: Semana santa en Zamora

En 1994 los viacrucis, procesiones y "mandas" de los peregrinos al santuario no eran distintos de las celebraciones de fines del siglo XIX.[52] En los últimos trece años los programas de semana santa han mantenido el mismo patrón de organización.[53] Las tres actividades básicas del programa son la celebración de misas, las peregrinaciones asignadas por día y hora, los eventos propios de la semana mayor que incluye procesiones con imágenes, la liturgia oficial de jueves a domingo.

51. Grabación del sermón de las siete palabras. Iglesia de *El Calvario*; viernes Santo (MHM 1/IV/94).
52. Una breve descripción de la procesión del miércoles santo a fines del siglo XIX hecha por Rodríguez Z.: "Célebre era la procesión que se verificaba con *El Señor de la Salud* a las primeras horas de la noche, después del ejercicio vespertino. Comenzaba a las siete de la noche y terminaba generalmente después de las diez. Era sacada en andas la Imagen del Señor por la puerta principal del templo y recorría todas las calles [del centro y alrededores de la ciudad]. Afluía tal cantidad de gente acompañando al Señor de la Salud, en el recorrido de esa procesión, que, según cuentan antiguas crónicas, empezaba a entrar por la parte del costado la cabeza de la procesión después de hacer el recorrido descrito, cuando la Imagen de *El Señor de la Salud* iba saliendo por la puerta principal. Al terminar la procesión, desde la puerta principal con la Imagen, se daba la bendición a la ciudad en medio de la mayor solemnidad y del mayor recogimiento de aquella innumerable muchedumbre. La cera y las limosnas que se recaudaban en esa festividad, bastaban para sostener todo el año el culto del santuario"; Rodríguez Z., *op. cit.* (1952: 149).
53. Se compararon los programas de la celebración de Semana Santa desde 1985 en *Mensaje* y se cotejaron algunos datos con el *Calendario Litúrgico-Pastoral* aprobado por la comisión de Pastoral Litúrgica en México. La descripción de Jesús Tapia sobre el programa y celebración de la Semana Santa en 1981 tiene ligeras variantes con lo ocurrido en 1994; Tapia, *op. cit.* (1990: 448).

El paisaje solemne, dominado por el clero, se configura la tarde del jueves santo con la celebración colectiva de la última cena. En la única nave del santuario caben alrededor de mil doscientas personas, sentadas y de pie, apretadas hombro con hombro; en 1994 la ceremonia fue programada a las 18:30, pero desde media hora antes el templo estaba lleno en toda su capacidad. Es costumbre que desde el jueves en la tarde la mayor parte de los centros de trabajo interrumpen sus actividades. Una población cautiva por el deterioro salarial (los que no pudieron o no quisieron salir de vacaciones) y el horario de trabajo (el sábado de gloria reinician muchas de las labores) acude a la representación del lavatorio de pies a los apóstoles en la última cena. De acuerdo con la pastoral esta dramatización no es lo más importante de la ceremonia sino la renovación del ministerio sacerdotal frente a los fieles. En esta ocasión el rector del santuario y párroco de El Calvario presidió la ceremonia.

> Reafirmo mis compromisos sagrados e impulsado por el amor a Cristo para servicio a la Iglesia, dije con alegría el día de mi ordenación sacerdotal: quiero ser fiel pensador de los misterios de Dios, por medio de la sagrada eucaristía y de las demás acciones litúrgicas; y cumplir fielmente con el sagrado oficio de enseñar a ejemplo de Cristo, cabeza y pastor. No movido por el deseo de bienes terrenos, sino impulsado solamente por el bien de mis hermanos.[54]

Viernes Santo, día del simbólico gran duelo. Desde la mañana hay viacrucis en las sedes parroquiales de toda la ciudad. La vida secular urbana disminuye, uno de cada diez comercios abrieron sus puertas y las calles por donde no pasa la procesión del silencio están solitarias.

A las diez de la mañana comienza la tradicional procesión del silencio donde únicamente participan hombres. A un costado de catedral caminaban alrededor de 600 personas tras la imagen de Cristo con la cruz a cuestas, a la que abrían paso dos patrullas del departamento de tránsito. Carros de sonido intercalados entre la muchedumbre –que en cada calle aumenta su número– dirigen cantos y oraciones. En la procesión rostros conocidos por la concurrencia saludan. Dueños de comer-

54. MHM/ Videograbación de la ceremonia del lavatorio de pies el jueves santo. Iglesia de *El Calvario*; Zamora, Mich. (31/III/94).

Mapa 4
Centro de la ciudad de Zamora, 1990



cios caminan con sus empleados. Notarios y médicos (algunos en traje deportivo) levantan la mano de vez en cuando. No faltan hombres en muletas y sillas de ruedas. El grueso de la multitud es de jornaleros (a decir por su vestimenta) y obreros. Qué mejor manera de expresar la unidad del catolicismo y su hegemonía por encima de las diferencias sociales.

A las doce del día el sol daba de lleno sobre los espectadores que esperaban apretujados el inicio del viacrucis en las inmediaciones del santuario de El Señor de la Salud. Los actores sudaban copiosamente bajo sus túnicas de terciopelo, coronas y cascos de cartón. A lo largo de la calle Hidalgo se veía el improvisado escenario para representar en catorce puertas diferentes los episodios que recordaban la pasión y muerte de Jesucristo.

En el callejón que flanquea el lado derecho del santuario los vendedores de imágenes, rosarios, oraciones impresas y crucifijos de plástico atendían al cada vez más numeroso público. Las voces de los vendedores de paletas, elotes asados, aguas frescas y frituras se apagaron cuando el párroco avisó por micrófono que iniciaba la primera estación: "Cristo es juzgado ante Pilatos".

El joven actor que personificaba al mártir del calvario fue conducido a empellones y gritos por los "soldados romanos". Más de un "chicotazo" recibió en su espalda ["¡Ay buey!, le están pegando recio"]. Entre codazos y empujones la gente hacía lo imposible para ver de cerca el "martirio de Jesús". La voz amplificada del sacerdote repetía: "Señor pequé, tened piedad de mí. Señor pecamos y nos pesa. Ten misericordia de nosotros".

En la sexta estación se suspendió momentáneamente la representación. De la avenida Juárez entraba a la calle que desemboca en la entrada principal del santuario la procesión del silencio. En el lapso de veinticinco minutos desfilaron alrededor de nueve mil hombres de diferentes edades y clases sociales que custodiaban las imágenes de Cristo: cargando la cruz, atado a la columna para ser azotado, crucificado. La última imagen de este drama de martirio y muerte fue la Virgen de la Soledad, único símbolo femenino en la procesión. Desde los carros de sonido distribuidos entre los peregrinos se interpelaba a los especta-

dores para rogar por los hermanos que no habían podido asistir, por los enfermos, por el Papa, obispos y sacerdotes, por los difuntos, en especial por el recién fallecido obispo Robles, y por las víctimas de la violencia política (era un hecho reciente el asesinato de Luis Donaldo Colosio).

El predicador les recordaba con insistencia su condición de pecadores y la necesidad de pedir perdón. En una de las letanías se pidió "por los ateos y por aquellos a quienes el poder ciega y no pueden creer en Dios". De entre un pequeño grupo que observaba la procesión se murmuró "esos son los evangelistas, los que no creen en Dios".[55] Terminada la procesión continuó el viacrucis dramatizado, la atención volvió a centrarse en los actores y el tumulto se acrecentó para observar cada uno de los episodios faltantes.

El sábado de gloria culminan los eventos masivos de semana santa con la procesión de la imagen de El Señor de la Salud en toda la ciudad. Desde las 15:30 se arregla el cortejo en la capilla. En la calle se emparejan las vigas que soportan los pesados cajones con las imágenes de la Santa Cruz, de la Virgen de la Soledad y de El Señor de la Salud (cada cajón cargado en hombros; la de La Soledad por mujeres, las de Cristo por los hombres). En esta procesión el público dominante son mujeres de todas las edades.

A las 16:00 horas inicia el recorrido que dura aproximadamente cuatro horas y media, con la asistencia de aproximadamente cuatro mil personas. La tradición consiste en que la santa imagen bendice a la ciudad al visitar cada una de las parroquias (no todas las parroquias de la ciudad fueron incluidas en el recorrido). En el trayecto la gente canta, aplaude y corea vivas al Señor de la Salud, a Cristo Rey, a la Virgen de la Soledad. Las más de las veces se grita: "Señor de la Salud cuida a tu ciudad".

Las manifestaciones "populares" y el mercado de bienes simbólicos

Hay otro tipo de peregrinaciones clasificadas por el clero como parte del "catolicismo popular". Provienen de barrios y colonias de diferentes

55. MHM/Observación participante, viernes santo (1/IV/94).

puntos de la ciudad. En ellas la rutina que se escenifica es el episodio de la pasión; los actores se disfrazan de soldados romanos, de apóstoles, de Poncio Pilatos, Herodes, la Virgen María y Jesucristo.

Doña María Luisa de la colonia El Vergel cuenta que en años anteriores recorrían todo el trayecto a pie, seis kilómetros aproximadamente, pero en la calle la gente se burlaba de ellos y llegaban muy cansados. Ahora se transportan en camionetas y entran al santuario en una hora programada por el párroco, antes de celebrar la misa. Si no fuera por el compromiso de las catequistas y las mandas que algunos de los participantes se sienten obligados a cumplir al Señor de la Salud, estas dramatizaciones ya no se realizarían.[56]

El ritual es similar para todos los peregrinos. Llegan con sus coloridos trajes a la puerta del santuario, el sacerdote que va a oficiar la misa los recibe, entran con él entonando cantos. Se celebra la misa y una vez concluida los peregrinos salen por el costado derecho del altar a la pequeña capilla donde se venera a un Cristo que muchos confunden con la imagen original de El Señor de la Salud. Los peregrinos agradecen a la imagen los favores recibidos y aprovechan para que las palmas del Domingo de Ramos, las ceras, esculturas del santoral católico, crucifijos, cromos de santos y vírgenes sean "bendecidos" por un ayudante que frota el objeto profano en el cuerpo de la imagen.

En 1994 y 1995 las peregrinaciones no fueron tan copiosas como en años anteriores. Solamente hubo seis de las colonias ubicadas en la parroquia. Vinieron de Jacona, Cotija y Tangamandapio, pero ya no de las rancherías del valle y de la Ciénega, ni de Atacheo, Ixtlán, Chavinda y Tangancícuaro, como todavía ocurría en los años setenta y principios de los ochenta. El dato indica la disminución de la proyección del santuario en el medio rural del valle de Zamora, que se explica en parte por la modificación de los patrones de producción agrícola que ya no se articulan con los ciclos tradicionales de las festividades religiosas; otro factor presente en esta modificación es la migración de los habitantes del campo a Estados Unidos que en los meses de marzo y abril recién

56. MHM/Organizadora de la peregrinación de semana santa en la colonia El Vergel, Zamora, Mich. (29/III/94).

parten después de una corta estancia en diciembre y enero cuando coinciden, como veremos más adelante, con las fiestas religiosas de diciembre.

Otro indicador que sugiere la urbanización de la devoción por el Señor de la Salud en semana santa, en detrimento de su tradicional presencia en el medio rural es la comercialización de bienes profanos y religiosos en los espacios de mercadeo que se erigen durante la semana mayor. Según las descripciones de los años cincuenta a lo largo de la calle Hidalgo que desemboca en las puertas del santuario, se establecía una feria con el fin de promover el intercambio de artesanías indígenas y productos de la región; en ella se podían adquirir

> Frutas de temporada, especialmente los mameyes de Taretan y Ziracuaretiro, las sandías y melones de la tierra caliente y buena dotación de cocadas y dulces, a las que se les añadían las artesanías y juguetes de los pueblos serranos y –dándole sabor zamorano– se completaban con los puestos de nieve del célebre don Melesio Hurtado, el de las tres marías (tres bolas de mantecada en distintos sabores y la imprescindible de limón que se rociaban con mermelada de fresa) que se servían en cazuelitas de oblea.[57]

De esta pintoresca descripción no quedaba casi nada en 1994; dominaban los puestos de artículos manufacturados en Taiwan, fritangas, alimentos enlatados y envasados en plástico, ropa, cintas musicales "piratas", videos, loza, juguetes de plástico; y como lunares, algunos puestos de alfarería provenientes de la cañada de los Once Pueblos.

En los primeros dos ayuntamientos gobernados por miembros del PAN (1986-1993) se interrumpió el permiso para establecer puestos en la calle Hidalgo, por los varios problemas de circulación, insalubridad, contaminación ambiental y molestias a los vecinos. Pero en las elecciones municipales de 1992 el PRI recuperó la alcaldía. Durante su campaña electoral, el entonces candidato a la presidencia municipal pactó con los intermediarios que controlan a los vendedores ambulantes su restauración en la vía pública a cambio de su apoyo. En 1993 cumplió su promesa convirtiendo el primer cuadro de la ciudad en un tianguis que se coloca cada temporada de fiestas religiosas y seculares.

57. Miranda, *op. cit.* (1991: 164).

El otro espacio comercial es el de los bienes símbólicos religiosos en las inmediaciones de El Calvario. En los santuarios más concurridos durante el año (La Villa, Chalma, San Juan Nuevo, San Juan de los Lagos, Zapopan...) los puestos que expenden objetos religiosos de toda índole son permanentes. En Zamora son circunstanciales como si obedecieran a una táctica que aprovecha la concentración popular para filtrarse y desafiar la prohibición permanente del clero sobre la exhibición y venta de "fetiches".

A los sacerdotes no les gusta su presencia porque fomentan el "fanatismo religioso", por eso las imágenes, oraciones y devocionarios que autoriza la Iglesia solamente se pueden adquirir en la librería del Instituto Cázarez cerca de la catedral y en algunas parroquias. Quizá la única artesanía tradicional que sobrevive y es vista con simpatía por la institución son las palmas tejidas que representan custodias, hostias y crucifijos estilizados. Después del domingo de ramos los artesanos que plasman su destreza en estos objetos tienen dificultad de venderlos porque su valor "religioso" depende de la bendición que los sacerdotes imparten en esa fecha. Pocas gentes valoran la estética del tejido. Por esta causa los compradores no pierden la costumbre de regatear el precio a "Mariquita" o "Chuche", estereotipo con el que mucha gente se dirige a los artesanos indígenas.

El consumo de otros objetos con atribuciones religiosas está motivado principalmente por el valor simbólico que la gente les otorga para intervenir en la solución de problemas en su vida cotidiana. Abarca crucifijos de madera y plástico, rosarios, escapularios, medallas y todo de tipo de cromos enmarcados que dan cuenta de diversas versiones de Cristo, de la Vírgen, de santos, del ángel de la guarda, de escenas piadosas y pecaminosas, de temas esotéricos.

Las situaciones representadas en algunos de estos cromos son utilizadas para dar una breve "lección de moral". En 1994 captamos el momento en el que una niña escuchaba atemorizada a su madre cuando la amenazaba con colgar de su cabecera la estampa de un moribundo que es tomado del brazo por el demonio a causa de su vida "pecaminosa", si la menor no obedecía a sus padres. La contraparte de este cromo es el mismo moribundo conducido al cielo por los ángeles por haber

sido buen cristiano. Es interesante que todas estas litografías reproducidas en calendarios en los años cincuenta y utilizadas como material didáctico para la catequesis, sigan cumpliendo una función moralizante.[58]

Pero el valor más cotizado por los consumidores de estos bienes simbólicos es el del "poder" de las imágenes y de las invocaciones escritas para remediar diversos tipos de malestares físicos, psicológicos y espirituales. Las vendedoras de los puestos son una fuente de información sobre las diferentes virtudes de las imágenes impresas, según la necesidad del cliente. Entre su repertorio cuentan con las diminutas figuras de latón conocidas como "milagritos" o "exvotos" para agradecer a las imágenes del santuario su intervención divina para aliviar un mal o contratiempo. Piernas, ojos, corazones atravesados por una espada (a causa de una decepción amorosa o enfermedad), brazos, animales y casas, se compran para prenderlos con un alfiler al vestido de la imagen que se venera.

De igual forma se venden oraciones impresas para invocar al santo de devoción. La oración más solicitada es "La Magnífica" porque sirve para los sufrimientos de las mujeres por infidelidad del marido, problemas con la suegra, hijos que no estudian, maltratos físicos y humillaciones. La de San Ignacio de Loyola se utiliza para ahuyentar a "los protestantes" con una tajante sentencia: "Demonio ¡No entres!". A las "oraciones al brazo poderoso de las tres monedas y oración contra todo mal" se le atribuye un efecto similar al de La Magnífica. De acuerdo con los vendedores de imágenes el rezo de la oración tiene mejor resultado si quién lo hace es constante (en la mañana al despertarse y en la noche antes de dormir), pero también la oración impresa tiene por sí misma la cualidad de proteger. Por ejemplo, si se trae la oración de La Magnífica en un monedero o cartera, o si se pega en la parte superior de la puerta principal de una casa sirve para ahuyentar a los ladrones.

Los cromos de santos, *madonas*, Cristos, la Santísima Trinidad y de símbolos asociados con la pasión (cruces, clavos, coronas de espinas) tienen asignados otros poderes especiales, siempre y cuando se fijen en

58. MHM/Sr. Atanasio L. Zamora, Mich. (8/VII/94).

un lugar de la casa para invocarlos con oraciones, veladoras y flores. Las figuras más solicitadas son las de San Antonio por las mujeres solteras para conseguir novio y casarse; San Martín Caballero por los comerciantes para que haya prosperidad en sus negocios; San Judas Tadeo a quien se reconoce como "primo hermano de nuestro Señor" y por ello interviene con él para solucionar causas desesperadas e imposibles (desempleo, enfermedades incurables); la "Sombra del Señor San Pedro" es la imagen a la que acuden los migrantes para protegerse de los peligros del viaje a Estados Unidos y el cruce de la frontera; la Divina Providencia para "calmar" los problemas en el hogar; San Ramón sirve para "taparle la boca a la gente chismosa", vencer las calumnias de las suegras y proteger a las mujeres embarazadas que están a punto de alumbrar.

La imagen de El Señor de la Salud no se expende en ninguno de los puestos callejeros, los únicos autorizados para vender la fotografía de ella y la novena que sirve para rezarle son los miembros de su cofradía al interior del santuario. Esto se hace con el fin de "fomentar la piedad y no comercializar la devoción por El Señor de la Salud".[59] El paisaje de imágenes de yeso al interior del santuario estructuran una caja de resonancia con sus mensajes de martirio, dolor y pena que contrastan con los valores de consumo cultural atribuidos a los objetos religiosos que se venden en la calle.

A pie o de rodillas el visitante que va por el corredor central que conduce al altar está flanqueado por imágenes de Cristo que representan diferentes escenas de tortura: flagelación, llagas, heridas; de imágenes marianas que representan sufrimiento; de signos que indican el camino al calvario. Aparte de las imágenes mencionadas (ahora protegidas por vitrinas después de los actos vandálicos ocurridos en el otoño de 1994),[60] en la capilla donde se venera una reproducción de El Señor de la Salud, se exhiben otras que refuerzan el significado de la muerte de Cristo. Una de ellas consiste en un cuerpo llagado al interior de un ataúd de cristal,

59. MHM/Vendedores de artículos para la devoción de El Señor de la Salud. Zamora, Mich. (15/IV/95).
60. En otoño de 1994 personas no identificadas incendiaron imágenes en diferentes iglesias de la ciudad. Una de ellas fue la del Cristo atado en la columna que se encontraba a la entrada de la iglesia de El Calvario.

alrededor del cual encargados de la cofradía reciben donativos para el mantenimiento del santuario. Toda esta iconografía está relacionada con las imágenes esculpidas en los tiempos de la persecución religiosa y no es extraño encontrar en varios templos de la diócesis el mismo patrón martiriólogo que algunos prelados valoraron durante la guerra cristera como signo de ascetismo, fe y purificación.[61]

Si afuera del santuario se vende la magia de los bienes simbólicos, al interior de la capilla en donde se expone el Cristo milagroso, la religiosidad mágica se expresa a los ojos mismos de los prelados. En ella está el motivo hierofántico oculto del santuario al que se refiere Juan María Díez a pesar de la duda sobre si la imagen de El Señor de la Salud que se exhibe en la capilla es la original.[62]

A lo largo del año es costumbre que los viernes en la tarde quienes pidieron un favor al Cristo milagroso recorren de rodillas el pasillo principal y encienden una cera. No es común presenciar penitencias dolorosas que mortifican el cuerpo como en otros santuarios. Pero no falta imaginación para que el penitente encuentre una forma de expresar su sacrificio. En la procesión del sábado de gloria se observaron a varias mujeres caminando descalzas en el recorrido de cuatro horas por toda la ciudad.

Los testimonios de agradecimiento y de milagros llenan los pizarrones destinados para ello. Según los vendedores de imágenes hace treinta años había exvotos de hojalata, pero fueron retirados por el párroco y nadie conoce su paradero. En Zamora no hay artesanos que pinten el exvoto en hojalata. La persona que quiere expresar de esta forma su agradecimiento tiene que hacerlo en San Juan de los Lagos o La Villa.[63] Pero a falta de ellos están las fotos, las cartas, recados amarillentos con la tinta diluida por el paso del tiempo. Están las trenzas, los "milagritos" de hojalata, los moños del pelo. Los escritos hacen referencia a la sanación de alguna enfermedad o la salida milagrosa de un accidente: "Gracias señor de la salu que aliviastes a mi papa de su pierna", "mija

61. *Cf.* John Deister, *Mártires mexicanos. soldados fieles de Cristo Rey* (1928).
62. Sigaut, *op. cit.* (1991: 83).
63. MHM/Vendedores de imágenes y "milagros", Zamora, Mich. (15/IV/95).

Eugenia se curo de tosferina", "por tu bendita bondad nos libraste de la muerte cuando chocó el camión en Ario". La devoción se expresa en formas extrañas. Francisco García menciona que desde la puerta poniente del santuario los enfermos leprosos seguían la misa en los días festivos.[64] Otro testimonio indica la forma en que se elaboraban las reliquias:

> Sabemos que en la década de los cincuenta dos devotas descendientes de los García [...] eran las encargadas de cambiar los algodones embalsamados de las llagas de la imagen y renovados con nuevos, en preparación de la procesión del miércoles santo. Los algodones viejos se recogían y eran devotas reliquias que repartían entre los enfermos.[65]

Los peregrinos buscan fundirse con el poder que les atribuyen a las imágenes frotándolas con las manos para luego pasarlas al resto de su cuerpo, como si se untara una fuerza emanada de ellas. En el templo las imágenes de Cristo llagado, protegidas por vitrinas no impiden que a través del vidrio se realice el rito. En la capilla algo similar sucede con objetos (crucifijos, fotos, ceras) y con personas. Los niños pequeños son levantados en brazos para que su cuerpo tenga contacto con las llagas simuladas del imponente Cristo crucificado; algunos de ellos lloran asustados.

Después del domingo de resurrección el tiempo vuelve a la rutina. Los alrededores vuelven a ser los estrechos callejones sin puestos, el templo pasa a ser otro más de los que llenan el paisaje del centro de Zamora y las masas se diluyen en su vida, en la cotidianidad, en espera de la siguiente celebración religiosa que se anuncia como apoteosis de la devoción mariana.

DEVOCIÓN MARIANA E ILUSIONES NECESARIAS

El 27 de abril de 1988 el obispo Robles se dirigió a los católicos de Zamora para comunicarles el éxito de las negociaciones con el goberna-

64. Francisco García, *Historias y leyendas zamoranas* (1961: 114-115).
65. Miranda, *op. cit.* (1991: 162).

dor de Michoacán, al devolver a la Iglesia la custodia del edificio conocido como "catedral inconclusa".

> ¿Qué hacer con el monumento que nos legaron nuestros mayores? [...] opino –interpretando los deseos de muchos católicos zamoranos– que: a) urge ante todo salvar de la continua destrucción al máximo exponente arquitectónico de nuestra ciudad. b) Conviene transformarlo en Santuario a Nuestra Señora de Guadalupe, tanto porque el que existe es muy pequeño, como porque contribuirá sin duda, a la unión de los zamoranos y al engrandecimiento de nuestra ciudad. Será un polo de atracción para creyentes y no creyentes, y muy especialmente para nuestros visitantes.[66]

Esta decisión jerárquica posibilitó el encuentro de dos tendencias históricas de la cultura religiosa local: la devoción popular mariana y el catolicismo patriarcal, que permitió reconstruir una memoria colectiva en pro de la hegemonía institucional. Lo que estaba en juego detrás de esta exhortación sublime era la producción y control de un capital monetario y simbólico que auguraba beneficios de todo tipo para los sacerdotes y empresarios zamoranos involucrados en el proyecto del santuario.

Durante ocho años fe y progreso han entretejido discursos y movilizaciones para obtener fondos y consenso que justifiquen una obra de varios millones de pesos. En este entramado de intereses la devoción popular guadalupana ha sido objeto de consumo cultural, manifestado en diferentes modalidades que analizaremos en los siguientes escenarios etnográficos.

La devoción Guadalupana en el barrio

En las comunidades de la Meseta Tarasca el 12 de diciembre no pasa desapercibido aunque no con el mismo carácter de organización y celebración que las festividades del santo del pueblo, el jueves de corpus, o Epifanía (6 de enero).[67] Tiene mayor revuelo la celebración de

66. Ob. José E. Robles "Por fin llegó el día" (1988: 11).
67. Hemos llegado a esta conclusión después de revisar las etnografías de las fiestas religiosas en el Bajío michoacano y la meseta purhépecha, registradas y documentadas por Jesús Tapia (*op. cit.*, 1990); además de la consulta de Secretaría de Turismo de Michoacán, *Fiestas y Ferias de Michoacán* (1973).

la Virgen de Guadalupe en el corazón del Bajío zamorano, que comprende poblaciones de los municipios de Zamora, Santiago Tangamandapio, Tangancícuaro y Ecuandureo. En ellas los festejos se prolongan varios días por las bodas, bautizos y primeras comuniones. Se deberá a la fecha en que coincide la visita de los que trabajan en Estados Unidos y aprovechan su estadía hasta los primeros días de enero para establecer vínculos de tipo religioso y social.[68]

En la ciudad de Zamora fue en los años treinta cuando el padre Alejandro Leñero fomentó la celebración de la fiesta de la Virgen de Guadalupe con procesiones por las calles y peregrinaciones a su pequeño santuario (ubicado en el centro de la ciudad a un lado del templo de San Francisco).[69] Desde esos años fue notable el paralelismo entre la intervención clerical para darle contenido litúrgico a las festividades y la celebración subalterna en los barrios parroquiales.

En el barrio la devoción pública a la Virgen se convirtió en una expresión de prestigio social y competencia entre los vecinos, para mostrar su ingenio en los adornos de fachadas y colocación de altares para rezar el rosario. El espacio barrial, caracterizado en Zamora y Jacona por los callejones laberínticos y vecindades, es un lugar ideal para levantar altares en medio de la calle o el patio comunal,[70] efectuar rezos entre las vecinas y vender antojitos callejeros. No se descarta en este paisaje la posibilidad de un altar encima de un auto desvencijado, cuando no hay ni callejón ni patio.[71]

Solamente en diciembre la Zamora popular revive esta costumbre que vincula a los miembros del barrio, cualquiera que sea su edad, sexo, posición económica y generacional. En el barrio bravo del Duero chavos banda acuden al rezo nocturno mostrando algunos de ellos sus tatuajes de la Virgen de Guadalupe en sus hombros desnudos. En las colonias de clase media los encargados del rosario avisan puntualmente a sus vecinos para reunirse en el altar callejero y efectuar el rito; quien no asiste es objeto de censura e indiferencia en el trato cotidiano.

68. Comunicación personal de Gustavo López C. a partir de sus observaciones en Gómez Farías y Tangancícuaro (diciembre, 1993). Leticia Díaz, videos etnográficos de las fiestas de diciembre en Ucácuaro, Mich. tomados como material de trabajo de campo (1996 y 1997).
69. Tapia, *op. cit.* (1990: 452).
70. Víctor Ortiz Marín, *El barrio bravo de Madrigal* (1990: 83-84).
71. Miguel J. Hernández, "Zamora, ciudad de rupturas" (1991: 131).

Este tipo de devoción ha tenido beneficiarios espontáneos entre los comerciantes de abolengo cuando de su propio bolsillo adornan las calles con focos, papeles multicolores y faroles; además de costear músicos y trajes para danzantes. Todo para venerar a la Virgen,[72] situación generosa que no se repite el resto del año con los clientes del comercio.

El altar y el rosario son sólo una muestra. Del barrio, el fervor vecinal se proyecta a las calles principales y al santuario a través de las peregrinaciones y las danzas. Con dos meses de preparación se ensayan todas las tardes los pasos de la *pirékua*[73] o de los bailes "aztecas". Las niñas y jóvenes solteras son las principales participantes. En la colonia 20 de noviembre el maestro que dirige los ensayos es duro en su disciplina: "si van a bailarle a la Virgen tienen que hacerlo bien, sino que se vayan a bailar a una disco".[74] Las danzantes irán al santuario en representación de la parroquia, el barrio, la calle o el grupo familiar. Es la forma de pagar una manda a la Virgen por favores recibidos. Pueden ser la obtención de un empleo (para la que pide o para un familiar, aquí o en Estados Unidos), la curación de una enfermedad, la resolución de un disgusto familiar.[75]

En Zamora el significado de la danza no obedece a la recreación de una tradición que responda a la identidad étnica de sus protagonistas. No hay en la ciudad y en las inmediaciones del valle agrícola la práctica del ritual "conchero", los más cercanos a esta tradición son los concheros de Santa Fe de la Laguna en las cercanías de Pátzcuaro. Más bien, se recrea un estereotipo del "danzante azteca" que se supone representa a los contemporáneos de Juan Diego al "indio humilde" que recibió el favor de la aparición milagrosa.[76] La "guarecita", por su parte, represen-

72. Testimonio sobre las festividades guadalupanas en la calle Galeana. Tapia, *op. cit.* (1990: 452).
73. "Pirékua" significa canto en la lengua purhépecha; pero en el contexto de las procesiones se utiliza también para designar a la danza que va acompañada de las canciones.
74. MHM/Maestro de danza guadalupana en la colonia 20 de Noviembre, Zamora, Mich. (25/XI/93).
75. MHM/Informante de la colonia 20 de Noviembre, Zamora, Mich. (8/XII/93).
76. El maestro que ensaya las danzas guadalupanas en la colonia 20 de noviembre nos relató una película que vio sobre la Virgen de Guadalupe en donde aparecen los aztecas vestidos con sus plumas y taparrabos. De ahí se inspiró para diseñar los trajes. También aprendió los pasos de sus visitas a La Villa (ciudad de México), en donde se dedicó a observar a los danzantes concheros. Entrevista citada (25/XI/93).

ta a la doncella tarasca que venera a la Virgen. En los grupos de danzantes las "guarecitas" tienen mayor apego al traje tradicional, música y bailes de la región purhépecha. Las aztecas visten con colores chillantes, faldas cortas y penachos de material sintético. Las melodías son grabaciones que lo mismo se reproducen en un carro de sonido o en una grabadora de alta potencia que va cargando alguno de los participantes.

Al llegar al santuario se dan gracias a la Virgen acudiendo a misa, al rosario, o simplemente rezando algunas "aves Marías". En el caso de no formar parte de alguna peregrinación que pagó misa o recibimiento, no hay muchas posibilidades de recibir la bendición del sacerdote en turno. El esfuerzo de la danza en el trayecto de la peregrinación, o frente al atrio del santuario es suficiente motivo de agradecimiento. Por ello no son comunes las demostraciones de penitencia como en el santuario del Señor de la Salud.

La otra cara de la celebración popular que toma como pretexto la fiesta religiosa es el consumo de bebidas alcohólicas entre la población masculina. En barrios y colonias populares se vela toda la víspera del 12 de diciembre para llevar mañanitas a la Virgen. Se prenden fogatas alrededor de los altares, se arrojan cuetes, se empinan botellas y se entablan pleitos. En la memoria de los habitantes del Duero no falta la anécdota de la puñalada o el balazo que sufrió algún conocido la noche del 11 de diciembre.[77] En la nota roja de los periódicos la noche del 12 es noche siniestra de accidentes y riñas.[78]

Si como escribió Octavio Paz, el atributo principal de la Virgen de Guadalupe es ser el refugio de los desamparados, consuelo de los pobres, amparo de los oprimidos, madre de los huérfanos: ¿por qué no cobijarse en este símbolo religioso de fiesta, drama y explosión?, ¿por qué no recurrir a ella como alternativa a la penitencia de semana santa?[79]

77. Comunicaciones personales de Rogelio Marcial (1993) en su investigación de tesis de maestría sobre grupos juveniles de esquina en la colonia El Duero, *cf.* Marcial, *La banda rifa* (1997).
78. Revisión de archivos hemerográficos *Sol de Zamora*, años 1983-1989. Realizada por José Luis Mata y Mireya Acosta (ColMich).
79. Octavio Paz, *El laberinto de la soledad* (1973: 77).

La devoción gremial

Otra manifestación de religiosidad subalterna es la recodificación de los ritos decembrinos por organismos de corte corporativo. Como eco del obrerismo Guadalupano fomentado en los años treinta, la devoción gremial ha funcionado como un dispositivo de poder que redime diferencias sociales (en el ámbito de las relaciones patronales), refuerza relaciones clientelares y fomenta complicidades equívocas entre sindicatos del Estado y el clero.

El primero de diciembre comienzan los festejos en honor de la Virgen de Guadalupe. Su prematuro inicio se debe al apretado calendario de misas, rosarios y peregrinaciones programados para sindicatos, comercios, escuelas confesionales y gremios de Zamora.

En 1993 se oficiaron 11 misas pagadas para trabajadores de 20 centros de trabajo particulares y del gobierno;[80] fueron recibidos con bendiciones o misas los danzantes y peregrinos provenientes de veinte colonias populares[81] (cinco de ellas representando a su parroquia), y se celebraron solamente tres misas para organizaciones piadosas y un colegio particular católico.[82] El siguiente año variaron sólo las fechas, pues concurrieron los mismos gremios, colonias y agrupaciones.

Los comerciantes agrupados en el Pequeño Comercio de Zamora son una de las fuerzas económicas más poderosas de la ciudad. Por generaciones han ocupado el centro de la ciudad, lugar estratégico para la compra-venta de sus mercancías (mueblerías, ferreterías, farmacias, telas, zapaterías, joyerías, implementos agrícolas, papelerías, licorerías, supermercados, refaccionarias); son, además, una de las pocas fuentes

80. Entre estos establecimientos estuvieron: PEMEX, Gasolineras, Congeladora Estrella, Centro Bancario de Zamora, fábrica de cigarros La Libertad, Teléfonos de México, Telégrafos, Correos, SARH, ISSSTE, SSR, IMSS, Comisión Nacional de Electricidad, uniones de productores agrícolas, comerciantes y empleados de Zamora, impresores, taxistas y transportes colectivos, comerciantes en pequeño del mercado Hidalgo, cargadores de carros de mano, Servigas y Gas de Michoacán, peluqueros y estilistas. *Programa de Fiestas en Honor a Ntra. Señora de Guadalupe* 1993 (cartel).
81. Estas colonias fueron: INFONAVIT Arboledas, Ejidal, Revolución y las que se hallan en el territorio parroquial de El Calvario: Vergel, Casita Blanca, Palo Alto, Juárez. Hubo grupos de danzantes "guares" que se organizaron por calles de barrios populares (Colón, Verduzco, Galeana, Rosario, Othón Núñez, Cuernavaca, Plancarte, Divina Providencia, Matamoros).
82. Hijas de María, corte de honor de la Virgen y Obreros Guadalupanos.

de empleo para la población local. El otro grupo de comerciantes con fuerza es el de los locatarios y bodegueros del mercado Hidalgo.

En el marco de las celebraciones guadalupanas la misa para los empleados de los comercios es considerada como una especie de "prestación" laboral desde los años cincuenta. La peregrinación de los patrones con sus empleados sublima, momentáneamente, las tensiones laborales al identificarse todos los participantes como miembros de la Iglesia católica universal.

> Ahí no importa quién tenga más o menos dinero. Desfilamos igual y al llegar al santuario nos vamos a desayunar con nuestros jefes al mercado. A las nueve empezamos a trabajar como todos los días.[83]

Este ritual que implica la caminata a las siete de la mañana (para no perder el horario laboral) del centro al santuario y la asistencia a misa, completa la expresión pública de la devoción católica patronal con la contribución económica en la reconstrucción del nuevo santuario Guadalupano.

De mayor elaboración es la preparación y realización de la peregrinación de locatarios de los mercados Hidalgo y del Valle,[84] para agradecer a la Virgen de Guadalupe los favores recibidos en el año.

Paradójicamente el rito devocional es organizado por la Federación Obrera Revolucionaria del Estado de Michoacán (FOREM), una de las tantas ramas sindicales de la CROM que opera en Zamora. A ella pertenecían en 1994 alrededor de 400 miembros que tienen puestos fijos en los mercados; se diferencian de los vendedores ambulantes y de piso que operan afuera de las naves principales.[85]

Los afiliados a la FOREM están obligados a participar en la peregrinación. Pueden invitar a familiares y amigos siempre que cooperen monetariamente. Las peregrinaciones de taxistas y locatarios del mercado son las más vistosas y concurridas. Los primeros por el desfile de

83. MHM/Empleada de "Botorama" (centro de la ciudad), Zamora, Mich. (14/XII/93).
84. El registro en video de las peregrinaciones de los locatarios del mercado Hidalgo y Del Valle, en diciembre de 1993 fue realizado por Danú Fabre Platas.
85. Danú Fabre/Presidente y delegados de la FOREM, Zamora, Mich. (6/XII/93).

taxis adornados, los segundos por el contingente de carros alegóricos, danzantes y bandas de música.

En los carros alegóricos se dramatizan escenas de la aparición de la Virgen de Guadalupe a Juan Diego, acompañados de músicos y coheteros. Las danzantes pertenecen a la "Auténtica Unión de Guares José María Morelos". Niñas, adolescentes y mujeres en edad madura vestidas de guarecitas desfilan al ritmo de las pirekuas o como danzantes aztecas.

El 10 de diciembre de 1993 el ritual comenzó a las ocho de la mañana con las mañanitas a la Virgen tocadas por mariachi y banda frente al altar del mercado. Al pie de él una placa de metal indica que los locatarios del Mercado Hidalgo pertenecientes a la FOREM cooperaron para construirlo. Es notable observar que solamente los locatarios de la FOREM prestaban atención a los cantos, el resto del público y vendedores de piso continuaban sus actividades de mercadeo, indiferentes al suceso religioso.

A las cuatro de la tarde la peregrinación de locatarios del mercado Hidalgo partió de la avenida Juárez, recorriendo los seis kilómetros de distancia que los separaba del nuevo santuario. Encabezados por los dirigentes de la FOREM alrededor de 500 personas se abrieron paso entre las calles principales del centro escoltados por patrullas de tránsito.

Distribuidos a lo largo de la columna: tres grupos de danzantes, un carro alegórico y dos bandas de música. En la avenida cinco de mayo, donde se ubica el nuevo santuario, se encontraron con otros peregrinos que no se registraron en el programa de festejos. La multitud absorbió a todos por igual y en medio del desorden solamente fueron recibidos en la entrada del templo los dirigentes sindicales que portaban banderas y bandas en el pecho con los colores nacionales y la efigie de la Virgen de Guadalupe.

Santuario de piedra

Han pasado veintidós años desde la visita del delegado apostólico Pío Gaspari a Zamora y de su fuerte crítica al deseo del clero zamorano para

reconstruir la entonces "catedral inconclusa".[86] Hoy día nadie recuerda, o quiere recordar, su exhortación para edificar Iglesia viva y no de piedra. En medio de una prolongada crisis económica la reconstrucción del viejo edificio reclama fuertes sumas de dinero y recursos humanos administrados por un sector del clero y de la sociedad civil, empeñados en la restauración material y simbólica del edificio.

Desde la confiscación de los bienes eclesiásticos por las fuerzas militares de ocupación del general Amaro en agosto de 1916, la catedral inconclusa se convirtió en un punto de tensión para medir fuerzas entre el clero y el gobierno federal. Entre 1916 y 1940 el edificio fue pretexto para demostrar el poder de la ideología agrarista, preferentemente anticlerical. Como sucedió en varias partes de Michoacán hubo peticiones de las fuerzas vivas para convertir el edificio sacro (o por lo menos simbólico de lo sacro) en bodega, caballeriza o salón de clases. Meras posturas ideológicas pues a pesar de los permisos el gobierno federal nunca contó con presupuesto para habilitarlo como un centro educativo o biblioteca.

Los católicos zamoranos a través del obispo Manuel Fulcheri, insistieron en la devolución de la catedral inconclusa y no pocas veces argumentaron la voluntad del pueblo católico para hacerse cargo de su reconstrucción. La insistencia quedó saldada el 20 de noviembre de 1940, cuando el general Cárdenas estableció un acuerdo presidencial en el que el edificio pasó a formar parte del patrimonio nacional.

Sus argumentos contemplaron cuatro aspectos: 1) la ciudad de Zamora con 18 mil habitantes ya contaba con una catedral y ocho templos más; 2) el hecho de dar trabajo a un número determinado de obreros para la construcción del templo no compensaba el gravamen personal y pecuniario para un mayor número de personas pertenecientes a las clases más necesitadas; 3) el esfuerzo colectivo debería aplicarse a otro tipo de construcciones de mayor necesidad: escuelas, bibliotecas, hospitales, asilos, carreteras; 4) "Que el ejecutivo a mi cargo debe ser consecuente con el programa de liberar a las masas de toda carga dispendiosa, como la obra en cuestión, y en cambio procurarles cuanto efectivamente

86. Véase capítulo III de este trabajo.

propenda a su mejoramiento y progreso en los órdenes más diversos [...]".[87]

Fue hasta principios de los ochenta que se volvió a ventilar la negociación para la devolución del inmueble. El obispo Robles narró que en su gestión con el gobernador de Michoacán hubo interés por su parte para concluir la construcción de la "catedral nueva", pero cuando se enteró de la resolución del general Cárdenas cambió de actitud. El "tabú se rompió", dijo el obispo, cuando quedó claro que solamente otra voluntad presidencial podría revocar el acuerdo. Sin ser explícito el obispo sugiere que gracias a la intermediación de comerciantes, empresarios y profesionales de Zamora ante el presidente Miguel de la Madrid se revocó dicho acuerdo y la catedral fue devuelta.[88]

En esta serie de acuerdos, alianzas y complicidades, es interesante el siguiente relato del obispo Robles sobre su entrevista con el gobernador de Michoacán.

> "¿Donde está esa voluntad?" Así me preguntaba el gobernador Don Carlos Torres Manzo en una entrevista en la que yo le pedí que la Catedral no se dedicara a otros usos.
> —Esa voluntad Señor Gobernador, está muy clara en la traza del edificio y ha quedado esculpida en las canteras.
> —Tiene usted razón, me respondió. Yo seré el primero en respetar esa voluntad. Hagamos un pacto de caballeros; usted siga gestionando que le permitan dedicar al culto católico la Catedral Nueva y yo dejo de respaldar la iniciativa de algunos zamoranos que la quieren para Casa de la Cultura. Y los dos seguiremos las indicaciones de las Autoridades Superiores.[89]

Este recurso de negociación directa de la jerarquía y sectores empresariales de Zamora con funcionarios del gobierno federal fue un mecanismo a utilizar en otras gestiones posteriores. La lucha para la

87. Antiguo Archivo de la Secretaría de Hacienda, Zamora, Catedral Nueva, exp 223.
88. El obispo Robles menciona a la Cámara de Comercio de Zamora, Cámara de la Industria, Asociación de Productores de Fresa, Centro Bancario de Zamora, Unión de Paperos, Unión de Pequeños Propietarios, Asociación Médica de Zamora, Colegio de Arquitectos e Ingenieros, Confederación de Trabajadores de México (CTM), club de Leones, Club Rotario, Club Deportivo La Hacienda, Club Campestre, Universidad del Valle de Atemajac (plantel Zamora). Ob. Robles, "Por fin llegó el día", *op. cit.* (1988: 11).
89. *Ibid.*: 10.

restitución de edificios eclesiásticos que fueron incautados y destinados para el servicio público de la federación no se limitó a la catedral inconclusa.

En marzo de 1994 el ambiente político de la ciudad era tenso por la gestión del alcalde Guillermo Gómez a quién se acusaba de abuso de poder en provecho de sus negocios particulares. En esa fecha intentó convertir el palacio federal (antes palacio episcopal) en oficinas de la presidencia municipal. Esta situación provocó la reacción del clero zamorano debido a las gestiones que el obispo Robles inició antes de su muerte para la devolución de este edificio a la mitra.

El domingo seis de marzo en todas las iglesias de la ciudad los sacerdotes convocaron a los asistentes a firmar una carta dirigida al titular de la Secretaría de Desarrollo Social para que el palacio episcopal se restituyera al auténtico propietario del inmueble: la Iglesia católica de Zamora. Ese día se reunieron más de 20 mil firmas.[90] En la siguiente semana reporteros del noticiero televisivo local sondearon la opinión pública en las inmediaciones del palacio para conocer su posición al respecto. Según el reportaje de 40 entrevistados, 35 estuvieron a favor de la devolución. Las opiniones de los entrevistados coincidieron en señalar como un acto de justicia la restitución el edificio "a quienes lo construyeron con el dinero del pueblo", para que en él viviera el obispo. El desenlace de este acontecimiento fue la prohibición de que el palacio federal se convirtiera en palacio municipal, pero no se solucionó la petición de restitución.

En la controvertida historia de las ocupaciones, destrozos y rehabilitaciones de la catedral inconclusa y parque que la rodeaba, existía en el año previo a su devolución la convivencia del espacio arquitectónico derruido con el espacio de recreo. En los años ochenta Zamora no contaba con parques públicos. El amplio atrio de la catedral inconclusa y sus flancos fueron sitios arbolados, con bancas de cemento, caminos de grava para pasear en bicicleta, jardines y una gran fuente de cantera en medio.

90. Arturo Sierra, "20 mil firmas reunidas en un día para exigir que el Palacio Federal se restituya a la Iglesia", en *Guía* (13/III/94: 26-27).

Después de la devolución y el inicio de la reconstrucción del santuario, la primera medida del Patronato Pro Construcción de la Obra Inconclusa (PPCOI) fue la depredación del micro medio ambiente del atrio. Ciento trece árboles de diversas especies fueron talados entre el 3 y 5 de enero de 1994 por orden del primer rector del santuario. El hecho causó disgusto en la opinión pública y desorientación sobre la congruencia de los mensajes pastorales, debido a la contradicción de esta acción con la posición de defensa de la ecología sostenida por el fallecido obispo Robles.[91]

Según la reconstrucción de los hechos realizada por *Guía* y el organismo civil Medio Ambiente Zamorano (MAZ), en diferentes ocasiones el rector del santuario y el PPCOI solicitaron al ayuntamiento permiso para derribar algunos árboles y remover otros. El principal argumento de los solicitantes era "hacer más visible la monumentalidad del Santuario de Guadalupe".[92]

Ante las repetidas peticiones de los representantes del santuario el ayuntamiento mandó dictaminar la solicitud a MAZ y al Consejo Municipal de Desarrollo Urbano (CMDU). El consenso al que llegaron los dictaminadores fue que el problema de fondo no se trataba de la poda o remoción de árboles sino de la ausencia de un proyecto adecuado para el atrio. El ayuntamiento envió un documento al Patronato negando el permiso para efectuar cualquier acción contra los árboles del atrio. La respuesta de los miembros del Patronato, efectuada a través de una carta al presidente municipal es un indicador interesante de la ideología que sustenta una de las fuerzas intraeclesiásticas dominante en Zamora.

Desarrollada en cuatro puntos los autores del escrito precisaron su intención de limpiar solamente los costados de la catedral en donde se acumulaba basura y humedad, sin pretender afectar el jardín frontal. Pero en el segundo punto de la citada carta ironizaban el señalamiento de que el atrio era una zona de descanso y recreación utilizada tradicionalmente por la ciudadanía. Desafiando al presidente municipal para realizar una encuesta entre la gente "que de verdad va al santuario" para

91. *Cf.* Ob. José E. Robles "Un mundo habitable" (1988).
92. Carlos Wagner, "Sin autorización, cortaron 113 árboles del atrio del santuario", en *Guía* (16/1/94: 16-19).

conocer su opinión sobre el valor que daban a la floresta concluyeron: "tenemos la impresión Sr. Presidente que estamos confundiendo lo esencial con lo accesorio. ¿Qué es más importante el santuario o algunos árboles que los rodean?".[93]

Con permiso o sin él, el Patronato contrató a taladores para derribar los árboles. La acción fue censurada por la población civil y por miembros del clero. Entre ellos el presbítero Octavio Gutiérrez, arquitecto y miembro de la Comisión de Arte Sacro de la Diócesis, opinó que había sido un error talar los árboles y estaba en desacuerdo con los procedimientos y argumentos esgrimidos.[94] Según versiones de los trabajadores del santuario nunca hubo la intención de reforestar el atrio, sino de adoquinarlo para construir una explanada que permitiera concentrar a un gran número de peregrinos.[95]

Algunos sacerdotes y laicos reclamaron el derecho de considerar el atrio como un espacio público de transición entre la calle y el espacio religioso confinado. En marzo de 1994 se creó la Comisión Diocesana de Arte Sacro y Arquitectura Religiosa[96] para presentar a la opinión pública un proyecto alternativo para el atrio del santuario en el que se recuperaba el sentido de parque arbolado para el descanso de los peregrinos, de recomposición de espacios para el tránsito, del disfrute estético y la utilización económica de los recursos.

El desenlace de esta tensión fue a favor del patronato. En 1989 el atrio se transformó en una gran explanada adoquinada. La posibilidad de que el santuario se vinculara al entorno cultural y ecológico sugerido por la ciudadanía fue desplazado por el dominio del espacio para las masas y enaltecimiento del edificio.

93. Carta del Patronato Pro Construcción de la Obra Inconclusa, A. C. al sr. Guillermo Vega Gómez, presidente Municipal de Zamora (12/XII/93). Firmada por los Pbros. Raúl Ventura, Rubén Godínez y los laicos Arturo Laris y Martha Linares. Consultada en archivos de Medio Ambiente Zamorano, A.C.
94. Wagner, en *Guía*, *op. cit.* (16/I/94: 19).
95. *Ibid.*: 20.
96. Comisión formada por los sacerdotes arquitectos Mario Amezcua B., Octavio Gutiérrez V. y los arquitectos laicos de MAZ, Victor Manuel Ortiz y Rogelio García T. *Guía*, (13/III/94, suplemento, p. 8-B).

Publicidad "Guadalupana"

En el santuario de El Señor de la Salud es posible recrear en un mismo espacio imágenes y símbolos hierofánticos, que propagan la fe a través de los significados tradicionales de la cultura patriarcal o de los significados subalternos de la devoción popular. En contraste con este espacio, el del nuevo santuario Guadalupano sincretiza una serie de símbolos religiosos secularizados, pensados para instrumentalizar la devoción, forjados varios de ellos por la "fe" en la publicidad.[97]

En abril de 1989 inició la movilización entre los católicos zamoranos para la devolución del edificio y construcción del santuario; entre julio de 1988 y marzo de 1989 se reunieron lo que entonces equivalía a ciento ochenta y cinco millones de pesos para iniciar la obra.[98] De acuerdo con la información de *Mensaje* la mayor parte del dinero se recolectó en limosnas, bazares, cenas, rifas, tómbolas, y alcancías. De la cantidad captada se informó que alrededor de las tres cuartas partes de la suma reunida se había gastado en estudios, planos, impresos, equipos de sonido y materiales.[99]

A finales de agosto de 1994 el Patronato informó que hasta esa fecha se llevaban gastados en el santuario alrededor de seis millones de pesos actualizados, y se proyectaba terminar en el año 2 000, si los ingresos continuaban afluyendo normalmente.[100] El promedio de gastos mensuales requeridos se calculó en cien mil pesos.

Los mecanismos de afluencia "normal de ingresos" es el punto en cuestión sobre la conversión empresarial de este dispositivo "devocional". Si bien los miembros del patronato y simpatizantes de la obra recurren constantemente al argumento de la espontánea y generosa cooperación del pueblo para edificar su santuario, lo cierto es que se han definido dos

97. En acuerdo con Eulalio Ferrer: "la propaganda antecede a la publicidad, si referimos la primera al ámbito del pensamiento y la acción ideológicos, en todas sus extensiones, y la segunda al ámbito de las mercancías y los intereses comerciales en sus diversas formas. La publicidad aprende de la propaganda las técnicas primarias de la persuasión o de la inducción"; Eulalio Ferrer, *De la lucha de clases a la lucha de frases* (1995: 21).
98. Lo que en 1989 serían ciento ochenta y cinco mil pesos.
99. *Mensaje* (30/IV/89: 8 y 9).
100. *Guía* (28/VIII/94: 15).

mecanismos de captación de fondos que interpelan a la devoción guadalupana. Uno es la venta de criptas al interior del santuario, el otro es el sorteo Guadalupano. Por las conformaciones simbólicas de consumo cultural que entrañan examinemos cada uno.

En la entrada lateral izquierda al santuario se encuentra una sección del edificio que se conoce como la capilla de criptas. En ella se tienen proyectadas dos mil criptas para cenizas de restos mortuorios. Anexa a la capilla se ubican las oficinas para la venta de criptas y una pequeña sala en donde se exhiben fotos, planos y maquetas del santuario. Toda esta sección forma parte del templo y está a unos pasos del altar principal, donde se venera una imagen de la Virgen de Guadalupe.

Devoción y negocio se combinan en el mismo espacio. Al visitante del santuario las vendedoras lo abordan para ofrecerle el plan de compra de una cripta.[101] Mediante volantes que tienen la efigie de la Virgen de Guadalupe se anuncia la preventa: "¿Ha estado pensando en adquirir su cripta en el Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe? Aproveche el nuevo plan de facilidades".[102] Las cenizas son depositadas en urnas, en forma de caja o de copa de metal con baño de latón. Las criptas se justifican como una forma de canalizar ingresos para la construcción del templo. El gobierno municipal ha intentado aprovechar esta situación para cobrar impuestos y licencias.

La otra fuente de ingresos es el sorteo Guadalupano. En 1994 se efectuó el noveno de veinte que se tienen previstos. Los premios mayores son automóviles y los menores varían entre aparatos eléctricos y de línea blanca. En promedio, cada sorteo deja un ingreso aproximado de quinientos mil pesos y se ponen a la venta cien mil boletos, que varían de precio anualmente (en 1994 el boleto costó 20 pesos).[103]

El boleto reproduce una efigie a color de la aparición de la Virgen a Juan Diego. Una leyenda motivadora dice: "Sólo juntos podemos lograrlo". Los boletos se venden en comercios, bancos, casas particulares

101. El precio cambia dependiendo del nivel en donde se ubica el nicho para la urna. Se tienen proyectados cuatro niveles. En el primero hay criptas donde caben de 6 a 20 urnas. En 1994 una cripta para seis urnas costaba 3 300 pesos y se daban facilidades para pagarlas en 12 meses, o tres si se quería un descuento del 10 por ciento. MHM/Vendedora de criptas en el Santuario de Guadalupe (31/III/94).
102. Volante que en 1994 se repartía en las oficinas de criptas al interior de la nave del santuario.
103. *Guía* (28/VIII/94: 15).

y en la calle. Hay estanquillos donde uno puede optar entre un boleto de lotería o uno del sorteo Guadalupano. A las salidas de la catedral principal y del santuario hay permanentemente una mesa en donde se pueden adquirir.

No hay hasta la fecha un sondeo entre la población que indique cuál es su opinión sobre este tipo de publicidad del símbolo Guadalupano; y el clero por su parte tampoco ha expresado una posición al respecto. Tal parece que la secularización de la imagen se ha aceptado por el "fin noble del santuario", otra manera de adherirse a la lógica capitalista utilitaria del "fin justifica los medios".

En torno al espacio del santuario se entretejen otros tipos de intereses y expectativas. Las rentas de los locales y casas que se ubican en sus inmediaciones han aumentado de precio entre 1995 y 1996. En la parte trasera del santuario que actualmente ocupa la casa de la cultura y la clínica de Salubridad se planea la construcción de un gran estacionamiento. Los habitantes de casas y locales del sector popular que viven en la calle Justo Sierra (calle lateral derecha del templo) han expresado su temor de que tiren esa parte para edificar un centro mercantil. En suma las expectativas a largo plazo es la explotación comercial del santuario y su consolidación como "polo de atracción" para visitantes, según las palabras del obispo Robles.

En este escenario es sintomática la conseja popular que dice que cuando se termine de construir el santuario va a venir un temblor que destruirá Zamora y solamente los que huyan al cerro de La Beata se salvarán.[104] ¿Será que esta leyenda es otra forma de decir lo que Pío Gaspari opinó sobre la catedral inconclusa en 1974?

Este hogar es católico, no aceptamos propaganda protestante ni de otras sectas

En México la imagen de la Virgen de Guadalupe significa algo más que una deidad, es también un símbolo del nacionalismo mexicano vincula-

104. MHM/Comunicación personal de trabajadora doméstica en la colonia 20 de noviembre (21/IX/95). La Beata es el nombre con el que se conoce un cerro visible desde cualquier parte de Zamora, en su cúspide hay una cruz para proteger a la ciudad.

do con la construcción de la identidad católica y patriota. Varias han sido las objetivaciones de este símbolo y de sus interpelaciones en coyunturas específicas de las relaciones entre Iglesia y Estado.[105]

Con todo la interpelación más representativa y duradera del nacionalismo Guadalupano ha sido la defensa de la patria y la religión en contra del comunismo y el protestantismo. En el CV la tendencia intransigente contra el protestantismo se topó con la emergencia de un movimiento ecuménico dentro de la Iglesia católica que estableció el diálogo con varias Iglesias de "los hermanos separados".[106] Pero al igual que con muchos otros proyectos innovadores del concilio, el del ecumenismo fue modificándose en su enfoque inicial para convertirse en una "utopía" cada vez más lejana de realizarse en el campo religioso, debido a los conflictos entre los creyentes de diferentes credos. En 1992 el episcopado latinoamericano retomó en Santo Domingo el tema del diálogo ecuménico con las iglesias protestantes, pero distinguió de entre ellas a las sectas con las que era imposible establecer comunicación debido a su "fundamentalismo proselitista".[107]

Así las cosas, en la diócesis de Zamora el eco de la postura defensiva se reflejó en el acuerdo para combatir la expansión de las sectas religiosas. En el Sínodo diocesano de 1987 se señaló la importancia de no

105. David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano* (1985: cap. II). Jean Meyer, "Religión y nacionalismo" (1992). Por mencionar un ejemplo de la interpelación al nacionalismo de los católicos teniendo por medio a la Virgen de Guadalupe está el llamado que el Episcopado Mexicano hizo el 12 de diciembre de 1933 para exhortar la conciliación entre los católicos resentidos por los "arreglos" de 1929 y mostrar la buena voluntad de la Iglesia para participar en la reconstrucción del país, *cf.* "Carta Pastoral colectiva del venerable Episcopado Mexicano con motivo de la celebración del Patronato Guadalupano en la patriarcal Basilica Vaticana el 12 de diciembre de 1933" (1933: 204).

106. CV. *Documentos completos* (1991: 399).

107. En el documento aprobado por la CELAM se definieron a las sectas fundamentalistas como "grupos religiosos que insisten en que sólo la fe de Jesucristo salva y que la única base de la fe es la Sagrada Escritura, interpretada de manera personal y fundamentalista, por lo tanto con exclusión de la Iglesia, y la insistencia en la proximidad del fin del mundo y del juicio próximo. Se caracterizan por su afán proselitista mediante insistentes visitas domiciliarias, gran difusión de Biblias, revistas y libros; la presencia y ayuda oportunista en momentos críticos de la persona o de la familia y una gran capacidad técnica en el uso de medios de comunicación social. Cuentan con una poderosa ayuda proveniente del extranjero y del diezmo que obligatoriamente tributan todos los adheridos. Están marcadas por un moralismo riguroso, por reuniones de oración con un culto participativo y emotivo, basado en la Biblia, y por su agresividad contra la Iglesia, valiéndose con frecuencia de la calumnia y de la dádiva. Aunque su compromiso con lo temporal es débil, se orientan hacia la participación política encaminada a la toma del poder", *IV CELAM* (1992: 107 y 108).

confundir el ecumenismo con una "falsa concepción del pluralismo religioso" y se justificó una pastoral de "defensa de la fe" católica ante el abuso de las sectas para hacer proselitismo contra los católicos "mientras mayor tolerancia y respeto expresan éstos para quienes profesan una fe diferente".[108]

La pastoral para la "defensa de la fe" se ha apoyado en la evangelización y catequización intensiva, así como en el fomento de la devoción mariana y de celebraciones litúrgicas vinculadas al "catolicismo popular". En este contexto la construcción del nuevo santuario Guadalupano ha servido como punto de referencia para legitimar discursos de tipo pastoral y subalternos que recrean el tradicional dispositivo de interpelación del nacionalismo católico ante la amenaza "extranjera" y "protestante". Las proyecciones ideológicas de este dispositivo en la formación de situaciones de intolerancia social se pueden apreciar en el análisis de dos tipos de discurso que se hará a continuación.

Ejemplo 1: el discurso pastoral

El folleto de divulgación *¿Te atacan las sectas?* tiene en la portada el rostro de la Virgen de Guadalupe para recordar al lector que los protestantes no aceptan el culto a la "Madre de Dios". En el primer párrafo se hace la distinción entre "hermanos protestantes y enemigos protestantes". El "hermano protestante" –se lee en el folleto– respeta la fe católica, lucha por la justicia y la hermandad.

> Pero esos protestantes que llegan a tu casa y atacan tus creencias, no son hermanos: son ENEMIGOS. ¡Jamás confundas a un HERMANO con un ENEMIGO! ¡Distínguelos bien! [109]

La agresividad discursiva contra el "protestante enemigo" se pretende justificar en este contexto por la contraparte de los discursos

108. "Se multiplican las capillas y los misioneros protestantes que, además, son muy activos. Por desgracia, entre nosotros pululan los Testigos de Jehová y los Mormones; unos y otros difícilmente pueden decirse cristianos", Diócesis de Zamora, *Sínodo Pastoral...1987* (1987: 162).

109. Fernando Azuela, S. J., *¿Te atacan las sectas?* (1990). Este folleto se adquiere en la librería del Instituto Cázarez en la ciudad de Zamora.

proselitistas contra los "falsos católicos", divulgado por los conversos a otras religiones. Guerra de frases sin fin, intransigentes en sus extremos; cómplices en las batallas de este mundo donde la retroalimentación existe por la ausencia de diálogo y la multiplicidad de reflejos que van de un espejo a otro buscando una "identidad".

En diciembre de 1984 los obispos de la Región Don Vasco emitieron su mensaje navideño *Firmes en la Fe* para "reflexionar acerca de un problema que afecta gravemente la fe del Pueblo de Dios: la presencia creciente de grupos protestantes en nuestras comunidades católicas".[110] En los primeros seis párrafos del documento se informa al lector que los grupos protestantes confunden, amenazan, agreden, apartan a los católicos de la fe de sus padres, se propagan en forma acelerada y engañan. Es hasta el párrafo séptimo donde se matiza que no se refieren a los "hermanos separados" con quienes "la Iglesia Católica se siente profundamente ligada en el amor y en la búsqueda de la unidad de la fe"; sino de esos "otros" que son grupos, denominaciones o sectas que conservan algunos elementos de la fe y otros más "que ni son ni pueden llamarse cristianos (Mormones, Testigos de Jehová, etcétera)".

Las cadenas de significados en este discurso pastoral se han ordenado para su análisis en el diagrama 3. El hilo conductor de estas cadenas es la forma antagónica empleada para definir la identidad del católico y del protestante. Este antagonismo no sigue la lógica de la contradicción: "ser católico implica no ser protestante", sino que está construido mediante equivalencias que anulan toda positividad del "otro" sujeto (en este caso del "protestante") y dan una existencia real a la negatividad en cuanto tal.

110. Estanislao Alcaraz, José Esaúl Robles, Luis Morales, Miguel Patiño, *Firmes en la Fe* (1984: 2-4). La fecha de emisión del documento es interesante pues precede al documento que sobre el tema promulgó la Santa Sede, *Sectas o nuevos movimientos religiosos. Desafíos pastorales* (1985) y a la creación del Departamento de la Fe Frente al Proselitismo Sectario en la 39a. Asamblea ordinaria de la CEM (Guadalajara, Jal., 1986).

Diagrama 3

¿Quién es el protestante?	¿Quién es el católico?
1. Extensionista de intereses extranjeros. No es un misionero preocupado por evangelizar. Es un propagador de "consignas venidas del exterior para debilitar la fe y la unidad nacional, reforzando así la pretensión de dominación política, cultural y económica".	1. Patriota. Vinculado a la nación por su devoción guadalupana. Pueblo sencillo y pobre. Integrado por la fe del Pueblo de Dios. La concordia entre los mexicanos esta relacionada con la fe católica. "La Virgen de Guadalupe es artífice de la evangelización y signo de unidad en nuestra Patria".
2. Fundamentalista. Deforma la doctrina católica. Acomodan la religión a su antojo. "Engañan a la gente sencilla, le deforman la doctrina católica y la impresionan con un aparente y ostentoso conocimiento de la Biblia".	2. Interpreta debidamente la Sagrada Escritura en la fe de su Iglesia. "Los católicos viven, defienden y dan testimonio de su fe en Cristo con caridad y fortaleza, respetando las creencias de los demás pero sin comprometer la verdad que han recibido de sus mayores".
3. "Poseen incalculables recursos económicos que ofrecen a la gente a cambio de su adhesión".	3. Vulnerable cuando tiene una vida cristiana poco fervorosa. "Los ofrecimientos materiales de las sectas suscitan en muchos una adhesión interesada". "Entre la gente más sencilla, es fácil que se de una credulidad ingenua ante sus promesas materiales y espirituales".
4. Individualistas y apolíticos. Insisten en la salvación individual y espiritual, favorecen en sus adeptos un gran desinterés por los asuntos temporales y por los cambios que requiere la sociedad.	4. Vive su fe en comunidad y no es ajeno a los problemas de su realidad inmediata.
5. Proselitistas. Agreden y lastiman la fe católica. Hay una permanente agresividad contra los fieles de la diócesis de Zamora. Se valen de la calumnia contra la Iglesia Católica, acusándola de falsa y traidora a las enseñanzas de Jesús y de la Biblia.	5. Vive como hermano de todos los hombres. A nadie niega su amor fraterno. El católico no puede usar la violencia contra nadie ni de palabra ni de obra. Son por vocación trabajadores de la unidad en las familias, en las comunidades y ambientes donde viven.

El católico está definido por sus cualidades religiosas: identidad nacional, devoción fiel a la Virgen de Guadalupe; fe, respeto y obediencia a las tradiciones que ha recibido de sus mayores; vida en familia y comunidad; espiritualidad y desapego a las cosas materiales; búsqueda de unidad y paz. La presencia "real" del "protestante" en el discurso está dada por sus acciones e ideas negativas en contra de los católicos. Lo que equivale a decir que no hay elementos para entender su identidad pues su perfil está trazado por acciones antagónicas; a final de cuentas no se sabe quiénes son los protestantes, porque en el terreno de los hechos no se les reconoce como sujetos sociales sino como agentes ideológicos.

Ejemplo 2: "si son protestantes, razón de más para sacarlos"[111]

En los espacios subalternos del catolicismo se genera otro tipo de discurso antiprotestante que aborda directamente el tema del enfrentamiento religioso. En la colonia El Vergel, perteneciente a la parroquia de El Calvario, se erige una ermita con la imagen de la Virgen de Guadalupe montada en azulejos. En sus cuatro costados se reproducen las siguientes leyendas:

MARÍA MADRE DE DIOS
PERDONA
A LOS
CISMÁTICOS TRAIDORES A SU
RELIGIÓN CRISTIANA

Hermano católico espérate a que se cumplan los
mayores anhelos de nuestros bisabuelos y abuelos ver
terminado el santuario de nuestra sra. de Guadalupe
y NO te dejes engañar por religiones NO católicas,
NO fundadas por el hijo de Dios

111. Carlos Monsiváis, "La resurrección de Canoa", en: *Proceso* (1990: 26-27). Crónica de la agresión a 160 protestantes de Xicalco, Puebla por parte de católicos armados. Casi todos los 160 protestantes resultaron heridos y golpeados mientras efectuaban un retiro espiritual.

Esta señal en un territorio donde habitan miembros de iglesias pentecostales, evangélicas, adventistas y católica estigmatiza la aceptación de lo distinto. El otro tema que destaca es la reivindicación del proyecto del santuario como un "anhelo" intergeneracional, a escasos diez años de haberse decretado su construcción.

La leyenda de la ermita que "pide perdón por los cismáticos" es también una advertencia para alejarlos; es una táctica común entre los católicos en Zamora: "es mejor ahuyentarlos que enfrentarlos".[112] De acuerdo con la interpretación popular, la imagen Guadalupana tiene el poder de alejar a los "enemigos" y a los *aleluyas* [término peyorativo que se utiliza para referirse a los predicadores protestantes y a los Testigos de Jehová]"[113]; por eso en muchas puertas y ventanas está visible la estampa que reproduce un cromo de la Virgen de Guadalupe con el siguiente texto: "Este hogar es católico. No aceptamos propaganda protestante ni de otras sectas. ¡Viva Cristo Rey!, ¡Viva la virgen de Guadalupe, Madre de Dios!".

En la ciudad de Zamora el grado de intolerancia a los seguidores de otras confesiones no ha producido hasta el momento hechos violentos (linchamientos, agresiones en los templos, expulsiones) como los ocurridos en rancherías y comunidades rurales de la diócesis. Esto se debe a la constante movilidad demográfica en los nuevos fraccionamientos y colonias. A diferencia de los viejos barrios parroquiales de Zamora –en donde es difícil encontrar algún templo no católico– los fraccionamientos populares creados en los setenta son territorios misionales. Quien edifica la primera capilla "planta la primera semilla de conversión".[114]

En los espacios rurales donde se forjaron y enfrentaron el catolicismo patriarcal y su contraparte el agrarismo anticlerical, las prácticas misioneras han sido peligrosas no solamente para los protestantes sino también para los católicos.[115] En 1971 el conflicto de Atecucario (municipio

112. MHM/Plática informal con vecinas del fraccionamiento Las Fuentes después de que fueron visitadas por una comitiva de Testigos de Jehová, Zamora, Mich. (27/IV/95).
113. MHM/Entrevista a comerciante ambulante de artículos religiosos, Zamora, Mich. (31/III/94).
114. Danú Fabre/Entrevista al Pastor del templo Maranathá, Zamora, Mich. (23/XI/92).
115. En 1965 un grupo de religiosas de la Congregación de Misioneras Catequistas fueron expulsadas de la comunidad agraria Tierras Blancas, en donde también prohibieron al párroco de Gómez Farías la celebración de misa. En Zamora el hecho fue interpretado como expresión de intolerancia religiosa por parte de los caciques del lugar, *Guía* (28/II/65: 1).

de Zamora) entre católicos y evangelistas alertó a la opinión pública sobre los excesos que podría tomar el enfrentamiento religioso. En abril de ese año una comisión de mujeres católicas denunció ante las autoridades municipales que los "aleluyas dividían a la comunidad y alteraban el orden público". En Atecucario varias familias de confesión evangelista alojaron a cuatro ministros para celebrar actos litúrgicos en casa de una familia campesina del lugar. La reacción de la comunidad católica fue agresiva desde el principio, los ministros evangelistas recibieron amenazas de muerte si no abandonaban Atecucario. Las autoridades municipales se limitaron a recomendar a los evangelistas que se fueran para evitar hechos de sangre.[116] El desenlace de este conflicto fue la expulsión violenta de los ministros evangelistas y seguidores que sufrieron agresiones físicas.[117]

Slavoj Zizek al estudiar los mecanismos ideológicos que operan en los discursos antisemitas de los años cuarenta en Europa, descubrió que el soporte ideológico del mensaje "antisemítico" no radica en la invención de atributos ilusorios para enmascarar el estado real de las cosas, sino en la construcción de una fantasía (inconsciente) que estructura nuestra propia realidad social.[118] La aplicación de la herramienta metodológica desarrollada por Zizek en el caso del discurso "antiprotestante" examinado anteriormente, nos permite identificar dos momentos en la confección de situaciones de intolerancia religiosa.

1o. "Protestante" o "secta" son significantes que contienen un conjunto de propiedades supuestamente "reales": "astutos para engañar", "proimperialistas", "proselitistas", etcétera. Pero estos calificativos no configuran aún el mensaje de intolerancia.

2o. Hemos de invertir la relación y decir *ellos son así* (astutos, proimperialistas, proselitistas...) *porque son protestantes.* Esta inversión es aparentemente tautológica; pero la apariencia se diluye cuando el término "protestante" en la frase *porque son protestantes* no nos remite a una serie de propiedades reales sino a un objeto inalcanzable,

116. *Guía* (25/IV/71).

117. Danú Fabre/Entrevista a la hermana "Dolores" de la congregación pentecostal Maranathá, Zamora, Mich. (4/XI/92). La entrevistada fue una de las evangelistas expulsadas de Atecucario.

118. Slavoj Zizek, *El sublime objeto de la ideología* (1992: 79-80).

de *esencia* fija: *a lo que hay en protestante más que protestante*; a lo que pudiera haber en sus haceres y saberes desconocidos y por ahora sospechados.

Aceptar como real lo presupuesto para después "confirmar" en los hechos su existencia es un proceso en extremo peligroso. Zizek observa que una ideología "se apodera de nosotros" realmente cuando no sentimos ninguna oposición entre ella y la realidad –a saber, "cuando la ideología consigue determinar el modo de nuestra experiencia cotidiana en la realidad".[119] Lo importante en este caso es encontrar el "síntoma" que se anuncia en el discurso "anti" protestante o "anti" católico, que es el de la inseguridad por la identidad individual y cultural anclada únicamente en la religión. Siguiendo a Iring Fetscher podemos inferir que la intolerancia religiosa surge en un contexto donde la profunda creencia en principios revelados, sin más reafirmación que la comunión de los creyentes, crea una notoria inseguridad con respecto a los que no comparten esas creencias. Fetscher precisa esta situación al escribir

> La tolerancia tiene como condición la conciencia de la propia identidad y un sentido realista del propio valor. Sólo quien está seguro de su identidad cultural y la reconoce como accidental y, sin embargo, dada, está en condiciones de aceptar como legítimo todo lo extraño y diferente, No puede sorprender que las personas inseguras de su identidad cultural o nacional muestren tendencia a la intolerancia.[120]

RECAPITULACIÓN

En los santuarios de la ciudad de Zamora hemos rastreado las conexiones que hay entre el consumo de bienes simbólicos y las posiciones de hegemonía que intenta lograr la Iglesia en un campo religioso cambiante. Desde esta perspectiva el santuario es un espacio en el que convergen diferentes prácticas de catolicismo, especialmente en los tiempos festivos y días de guardar del calendario litúrgico. Los individuos que funden en el movimiento de masas sus ruegos, agradecimientos y

119. *Ibid.*: 80.
120. Iring Fetscher, *La tolerancia* (1994: 14).

veneración a las imágenes sagradas, diluyen con sus prácticas las fronteras sociales y recrean un significado de identidad colectiva católica. Esta identidad tiene su correlato en la devoción Guadalupana y del Cristo Señor de la Salud.

Un primer indicador del consumo de bienes simbólicos en los santuarios es el uso y apropiación de los espacios para asignar diferentes valores a los objetos e imágenes expuestos. En el santuario de El Señor de la Salud es evidente esta acción en el micro universo que se construye en semana santa tanto al interior del templo como en sus alrededores. Lo que observamos en la década de los ochenta no es sino el movimiento extenso de un *habitus* forjado en los dominios del catolicismo patriarcal y que ahora sigue su propia dinámica, como una orquesta que ya no requiere de director de orquesta según la expresión de Bourdieu.

En este mismo escenario otro aspecto del consumo de bienes simbólicos se observa en el fetichismo de las imágenes "legitimadas" como milagrosas y de toda clase de objetos y oraciones a los que la gente les asigna sus propias "virtudes" curativas, protectoras y defensivas. Cuando se analiza el poder que el devoto delega al objeto, como resultado de la inseguridad e incertidumbre que vive en la vida cotidiana, no hay mucha diferencia entre la santificación institucional y la subalterna. Es así que en el santuario se generan los vasos comunicantes que retroalimentan tanto al poder pastoral en su dirección de los rituales masivos, como al poder de las masas en su vivencia particular de esos mismos rituales.

En la reproducción cíclica de la semana santa está fuera de lugar la cuestión de la hegemonía; en ese tiempo y en ese espacio la fuerza integradora de los individuos con la institución es avasalladora al punto de convertir los espacios públicos en espacios litúrgicos y de normar el ritmo del tiempo secular con los tiempos del ritual religioso. Es esta imagen de articulación entre el poder y la masa tan propia del catolicismo lo que provocó la expresión de Elías Cannetti: "Comparados con la Iglesia todos los poderosos parecen simples chapuceros".[121]

121. Elías Canetti, *Masa y poder* (1983: 151).

¿Por qué entonces la preocupación de la Iglesia por ponderar su "hegemonía"?

En el proyecto del santuario Guadalupano se vislumbra una respuesta a esta interrogante, en la que se observa no la debilidad de la institución eclesiástica sino su inserción en un campo donde las "reglas del juego" han cambiado y el consenso entre las masas no es la principal fuente de hegemonía. Lo dominante en el campo religioso contemporáneo es la globalización de la competencia entre agentes que ofrecen diferentes formas de identificación simbólicas y de vinculaciones prácticas con las dimensiones de "lo religioso". Formas de identificación que relativizan la finalidad salvífica sostenida por las iglesias católica y protestantes durante muchos siglos; ahora el control y administración de "los bienes de salvación" ya no es suficiente para legitimar la dominación de los creyentes por una iglesia, como lo señaló en su momento Max Weber. Las pretensiones absolutas de salvación están siendo desplazadas por las micro experiencias de las "comunidades emocionales", la relación directa entre el individuo y el "entusiasmo" religioso, las reinvenciones del orden en torno a figuras carismáticas, las promesas alternativas de curación física, psíquica y "espiritual", el consumo de "bienes simbólicos" en su acepción de valores de uso y de cambio.

En este contexto el proyecto del santuario Guadalupano ensaya dos vías que a pesar de los intentos por "normalizarlas" responden a dos lógicas contrarias. La primera vía implica, en primer lugar, la recuperación de una historia oficial esculpida en el edificio: signo rector de la diócesis tal como lo imaginó el obispo Cázares, el más representativo patriarca de la Iglesia en Zamora. En segundo lugar implica la posibilidad de recuperar también otros espacios simbólicos del poder institucional en el centro de la ciudad de Zamora. Pareciera entonces que estamos ante el mismo intento restaurador de los ochenta, que comenzó en algunas parroquias de la ciudad.

Sin embargo el dispositivo para hacer factible el proyecto del santuario indica una segunda vía. El dispositivo funciona para convocar a los católicos con la finalidad de apoyar la construcción de un espacio en donde se rendirá culto a una de las imágenes más veneradas en México; pero la instancia de decisión sobre la planeación, uso del espacio

público y dirección para la recaudación de fondos es prerrogativa de una elite. La posibilidad de diferendo o de consenso con respecto a la dirección del proyecto no tiene cabida en este espacio porque el católico participa en primer lugar como usuario.

La segunda característica de este dispositivo es el interés que se promueve para que el usuario contribuya a través del consumo de bienes en el entorno del santuario. Este consumo asigna a los símbolos religiosos un valor de uso y de cambio. Paradójicamente el símbolo que se utiliza en esta conversión de valores es la imagen venerada. El boleto, el volante publicitario y el poster con la imagen Guadalupana forman una cadena publicitaria en la esfera de circulación mercantil para recaudar el capital monetario.

Vistas así las cosas, hay una gran distancia entre el proyecto social de Iglesia de fines del siglo XIX con el que se perfila a fines del siglo XX. En ese tiempo la crítica de la doctrina social con respecto al capitalismo, hubiera desaprobado el fetichismo de los símbolos católicos para la mediación de relaciones de producción y consumo, sin importar los fines. Pero después del Concilio es evidente que la aceptación de la Iglesia para insertarse en un mundo "moderno" le plantea dilemas como el analizado en este capítulo. Según los teóricos del paradigma neocorporativo, en un futuro inmediato la sobrevivencia de las asociaciones particulares (como la Iglesia) dependerá de su capacidad para lograr posiciones en los nuevos campos de competencia económica, política y social. Si esto es así, lo que ocurre en Zamora con respecto a los santuarios es un indicador interesante para seguir detenidamente este proceso de conversión estructural de la Iglesia, que sin duda tendrá consecuencias insospechadas ante otras asociaciones religiosas y civiles.

IX
EL PENTECOSTALISMO CATÓLICO EN ZAMORA

Al llegar el día de Pentecostés, estaban todos reunidos en un mismo lugar. De repente vino del cielo un ruido como el de una ráfaga de viento impetuoso, que llenó toda la casa en que se encontraban. Se les aparecieron unas lenguas como de fuego que se repartieron y posaron sobre cada uno de ellos; quedaron todos llenos del Espíritu Santo y se pusieron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les concedía expresarse

Hechos 2,1-4[1]

En la década de los ochenta un movimiento seglar diferente a los previstos en el cuadro oficial de organizaciones laicas irrumpió en los escenarios parroquiales de la diócesis de Zamora. El Movimiento de Renovación Carismática (RC), también conocido como Movimiento de Renovación en el Espíritu Santo, ganó su propio espacio de catolicismo subalterno en el corazón de la diócesis con sus prácticas litúrgicas y comunitarias diferentes a las tradiciones del catolicismo patriarcal. Las características y repercusiones de tan singular movimiento en el ámbito parroquial de Zamora son el objeto de análisis en este capítulo; el estudio de caso nos permitirá reflexionar sobre el dilema de una vía que sin pretender establecer una posición de poder en el campo religioso, ha llegado a cuestionar las bases del poder pastoral y a ser motivo de mediatización por parte de la institución.

1. José Ángel Ubieta (dir.), *Biblia de Jerusalén* (1976: 165).

Pentecostalismo e Iglesia católica

El pentecostalismo es un fenómeno religioso tan antiguo como el cristianismo mismo, asociado al ejercicio de un poder subalterno por el laicoprofano ante los "especialistas" que monopolizan el saber y administración de los bienes de salvación. No tiene sentido hablar en abstracto de este fenómeno, pues su objetivación en el campo religioso responde a la pluralidad de formas que ha asumido en diferentes partes del mundo a donde haya llegado la influencia cristiana.[2]

Aún así, hay algo común entre los pentecostalismos: el mito de origen, el relato de pentecostés del Nuevo Testamento (Hechos 2, 1-4), que sirve como fundamento para testimoniar la dotación fehaciente de dones y carismas por el Espíritu Santo al creyente, sin importar su clase social, raza, género o posición en la estructura jerárquica de su iglesia.[3]

En torno a esta creencia los pentecostalismos han demostrado su gran capacidad para resignificar dogmas, saberes y ritos que estructuran los *ethos* religiosos y culturales de los ámbitos donde se expresan. Varios autores han mostrado en países de América Latina que su competencia de mutación o sincretismo tiene mayor efecto entre las poblaciones rurales y urbanas donde predominan prácticas religiosas de carácter mágico. La adopción del pentecostalismo sirve con frecuencia para recuperar una cosmovisión religiosa amenazada por los sistemas culturales e ideológicos dominantes.[4]

Harold Bloom considera que el verdadero poder del pentecostalismo radica en la glosolalia, o "hablar en lenguas", y su relación con el "bautismo en el espíritu" como partes de un proceso intenso de conver-

2. *Cf.* Victoria Sau, *Sectas cristianas* (1978: 195ss.); Jean-Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana* (1994: 246ss.).
3. Una pregunta importante que se han hecho varios autores interesados en el fenómeno de pentecostés, es por qué los "pentecostales" han fijado su lectura en este pasaje y lo han interpretado como mito de fundación, cuando el contexto de las Cartas de San Pablo a los Corintios informa de una situación tensa y desaprobatoria del apostól, por el tipo de interpretaciones que hacían los gnósticos corintios sobre los dones del Espíritu, especialmente el de "hablar en lenguas"; *cf.*: Harold Bloom, *La religión en los Estados Unidos* (1994: 186), Roland Barthes, "El análisis estructural del relato a propósito de Hechos 10-11" (1990: 281-307); Juan Luis Segundo, *El caso Mateo* (1994: cap. 1).
4. Bastian, *op. cit.* (1994: cap.V). Bárbara Boudewijnse *et al.*, *Algo más que opio* (1991); Francisco Cartaxo, "El pentecostalismo a partir del pobre" (1988: 51-69).

sión individual.[5] La glosolalia, entendida como una articulación de sonidos sin sentido,[6] es el vehículo al éxtasis provocado por lo que los creyentes consideran una experimentación individual de afluencia del "poder del Espíritu Santo".

> Si se comparte la fuerza del Espíritu Santo, al tiempo que se siente la lengua encendida y se realizan curaciones milagrosas en torno a uno, se puede desdeñar toda manifestación menor dé poder: Los pentecostales participan en el milagro; la naturaleza, la razón y la sociedad se ven empequeñecidos por las realidades aparentes del culto pentecostal. Lo carismático para las Asambleas de Dios, no es sólo una función del liderazgo. Todo hombre y toda mujer posee también su propio carisma. El éxtasis surge de sus propios labios, y donde haya Bautismo en el Espíritu Santo allí deben estar presentes también la profecía, la curación y el milagro.[7]

Aunque los seguidores de este movimiento sostienen que son herederos de una tradición continua desde el Pentecostés de los primeros apóstoles hasta nuestros días, en realidad su trayectoria histórica se caracteriza por las frecuentes escisiones ocurridas al interior de iglesias o congregaciones cristianas. El nacimiento de la tendencia pentecostal contemporánea en Estados Unidos se ubica en 1866, como resultado de la división entre los Metodistas norteamericanos que dio lugar al Movimiento de Santidad.[8] En el siglo XX, por la década de los sesenta, se identifica una segunda ola del pentecostalismo en Estados Unidos que tiene como entretelón la globalización de lo que Pierre Bourdieu llama la competencia en el campo religioso por la personalización del carisma; efectuada por "profesionales de una forma de acción mágica que, por palabras capaces de hablar al cuerpo, de 'tocar', hacen ver y hacen creer, obteniendo así efectos completamente reales".[9] Bajo la influencia de esta perspectiva se tiende a asociar el pentecostalismo con los grupos nueva era (*new age*), que se caracterizan por surgir en situaciones de cambios sociales emergentes, propagarse rápidamente por la utilización

5. Bloom, *op. cit.* (1994: 190).
6. Diferente a la *xenoglosia:* palabras y frases en un lenguaje real que la persona que los emite no habla.
7. Bloom, *op. cit.* (1990: 189).
8. *Ibid.*: 187, Robert M. Anderson, *Vision of the disinherited. The making of american pentecostalism* (1992); Vinson Synan, *The Holiness-pentecostal tradition* (1997).
9. Pierre Bourdieu, "La disolución de lo religioso" (1993: 104).

de avances mercadotécnicos, vincularse con estructuras de organización transnacionales y contenidos doctrinales sincréticos.[10]

Sin restar importancia a todos estos datos que sirven para identificar las características generales del pentecostalismo, no hay que perder de vista nuestra reiterada observación sobre la heterogeneidad de las religiones subalternas y de las formas específicas que adoptan por las prácticas de los sujetos, con lo cual se matizarían varios de los presupuestos globales. En consecuencia proponemos analizar el caso de la RC como una práctica religiosa que se construye en el ámbito del catolicismo subalterno, donde cobran sentido y alternancia varias características del pentecostalismo observadas en otros escenarios.

Si bien en el CV el símbolo del Espíritu Santo significó la renovación de la Iglesia y de los fieles con respecto a los sacramentos, ministerios, presencia social y "gracias especiales o carismas entre los fieles de cualquier condición";[11] la RC fue un movimiento que sorprendió a las jerarquías por su emergencia en el espacio eclesial de los laicos. Desde el punto de vista eclesiológico[12] las cuestiones sobre la RC que han provocado debate son las formas en que sus miembros entienden y practican los carismas y la conversión.

Yves Congar indica que la palabra *kharisma* fue empleada por primera vez en las Cartas de San Pablo a la Iglesia cristiana de Corintio con usos derivados del significado "gracia" (*kharis*).[13] Las palabras griegas terminadas en *ma* significan el resultado logrado por una acción, de tal manera que carisma se refiere a un "don gratuito del Espíritu Santo destinado a la *edificación* o construcción del cuerpo de Cristo (I Corintios 12,7)".[14]

10. Cristina Gutiérrez, "Nuevos movimientos religiosos: el *New Age* en Guadalajara" (1996: 90ss.).
11. Véase la "Constitución dogmática sobre la Iglesia" en *Concilio Vaticano II* (1991: 17-85). El Papa Juan XXIII expresó oficialmente en varias ocasiones su expectación sobre "un nuevo pentecostés" en la Iglesia católica. Al respecto son ilustrativos los documentos por él elaborados: "Alocución a pentecostés" (primavera 1959), "Oración al Espíritu Santo por el Concilio" (verano 1959), "Discurso de clausura del primer período conciliar" (invierno 1962).
12. Por eclesiología se entenderán las perspectivas acerca de la realidad histórica y teológica del carisma y del poder en la Iglesia. Esta definición considera la dimensión institucional de la Iglesia desde la perspectiva del dogma y de las exigencias de la realidad en sus circunstancias históricas. Leonardo Boff, *Iglesia: carisma y poder* (1985: 11).
13. Yves Congar, *El Espíritu Santo* (1983: 365).
14. R. Laurentin, *Pentecostalismo católico* (1976: 63).

Pero en los movimientos pentecostales contemporáneos se trabaja con un significado alterno al teológico, que amalgama el carisma con la experiencia individual de la "manifestación sensible y perceptible de la acción del Espíritu Santo". Cobijado por este significado se confunde con frecuencia el carisma con alguna de sus manifestaciones extraordinarias: hablar en lenguas, profetizar y sanar.[15] La discusión magisterial sobre estos significados entre los especialistas en eclesiología y los pentecosteses laicos no es en sí el punto de tensión, sino la práctica que se deriva de una u otra concepción del carisma por tocar la raíz misma de la legitimación en el campo religioso.

El pentecostalismo en el ámbito católico cuestiona directamente lo que Max Weber llamó la rutinización del carisma; esto es, un proceso evolutivo de la dominación carismática hacia formas de dominación patrimoniales y burocráticas orientadas por la acción racional e institucionalizada. Weber ubica el origen de la iglesia en este proceso, donde el poder penitenciario (el perdón de los pecados mortales) evoluciona de un poder personal de los mártires y ascetas a un poder objetivado en el cargo de obispo.

> El carisma es un fenómeno típico de los comienzos de dominaciones religiosas (proféticas) o políticas (de conquista), que, sin embargo, cede a las fuerzas de lo cotidiano tan pronto como la dominación está asegurada, y, sobre todo, tan pronto como toma un carácter de masas.[16]

A diferencia de algunas experiencias neopentecostales en el seno de las iglesias protestantes y evangélicas, en la Iglesia católica la RC no es un movimiento que crea intencionalmente una crisis en sus estructuras. La RC reivindica el poder efectivo y no sólo simbólico de la asamblea (asamblea de oración), la manifestación inmediata de los dones (aquí y ahora), el acceso individual a ellos por afluencia y voluntad del Espíritu,

15. Patricia Fortuny propone la siguiente definición de los pentecostales: "Son los entusiastas que apelan a los sentidos en la experiencia religiosa. Es la creencia en la manifestación de los dones del Espíritu Santo a través del hablar en lenguas, visiones, revelaciones, sueños, testimonios, curaciones por la fe". Patricia Fortuny, "El pentecostalismo. Su capacidad de transformación en Jalisco y Yucatán" (1994: 49).
16. Max Weber, *Economía y sociedad* (1977: 202).

el ejercicio de estos dones sin la mediación de un saber intelectual y especializado, el valor de la cultura oral como medio de testimonio. Ninguno de estos elementos son subversivos a los cánones de la Iglesia, pero tenemos que reconocer que la RC los sintetiza y recrea de una manera diferente a la institucional.

La radicalidad de este movimiento no se ubica entonces en la ruptura con las matrices que estructuran el *habitus* del catolicismo (lo que implicaría una situación cismática), sino en su resignificación eclesial, ritual y cultural a partir de la conversión de los laicos-profanos.

El proceso de conversión es esencial porque la forma en que el "carismático" toma conciencia de su estado de pecado y angustia y lo lleva a acceder a una comunidad de creyentes que comparten una situación similar y viven como esperanza inmediata el *alivio* de esas angustias por la afluencia del Espíritu. Ya no es la madre Iglesia y sus símbolos de poder y esperanza en abstracto, sino la relación cara a cara con sus pares lo que lleva al converso a redefinir su identidad.[17]

La importancia de la RC no reside por lo tanto en la manifestación de carismas extraordinarios en forma personal, sino en la organización, la incorporación y expectativa de estos dones en la vida de comunidades cristianas. Se trata de una inserción orgánica en la vida comunitaria de la iglesia en lo que durante siglos fue reconocido de forma excepcional y aislada.[18]

En los escenarios posconciliares la RC ha sido interpretada no como un retorno a las fuentes sino como una "manifestación ascendente del Espíritu"; por ello la Iglesia católica tolera su existencia, pero con varias reservas que muestran su recelo por el rumbo que pudiera tomar. En principio, la Iglesia acepta la existencia de un grupo de oración iluminado por los dones del Espíritu, pero aclara que es una situación fortuita (depende total y exclusivamente de la entidad divina) en donde debe intervenir el discernimiento de una autoridad eclesiástica. En este contexto, el "carismático" es percibido como un sujeto que recibe dones, pero esta situación no lo hace plenamente cristiano. La plenitud se

17. Willem Doise, "Identidad, conversión e influencia social" (1991: 28).

18. Congar, *op. cit.* (1983: 156); Yves Congar cita informes y diagnósticos de varios autores que evaluaron experiencias de las asambleas de oración de RC.

alcanza única y exclusivamente por la caridad y ella se expresa en su acción edificadora de la iglesia.[19]

El temor de que la RC se convierta en una versión paralela de los pentecostalismos considerados como "sectarios" ha servido para encauzar la sospecha de la "experiencia personal", que por mucho tiempo ha abrigado la Iglesia contra las iniciativas de las personas, de lo que ellas tienen que decir en virtud de su convicción de conciencia y de sus experiencias espirituales subalternas. En este sentido las críticas más recurrentes por parte de las autoridades eclesiásticas ante lo que llaman "una ingenua inmediatez con Dios, una casi ingenua fe en la acción del Espíritu Santo",[20] se pueden resumir en los siguientes temas. Uno, es la lectura individualizada de la Biblia por el peligro de una interpretación fundamentalista, que tome el texto "al pie de la letra", sin considerar el contexto histórico, la orientación magisterial, la sana crítica, y la relación con otros pasajes de las sagradas escrituras; trayendo como consecuencia la aplicación literal de varios pasajes y normas a situaciones reales del lector o lectores. Con respecto a las asambleas de oración, existe la duda de si se tratan de experiencias espirituales o experiencias psíquicas, debido a los símbolos, ritos, manifestaciones emotivas expresadas en llanto, movimientos corporales, mímica, tonos de voz distintos, fenómenos de posesión y trance. Para algunos observadores críticos se trata de fenómenos psíquicos inducidos que llegan a crear situaciones de histeria colectiva.

Por último, está el tema de la desmovilización social que fomenta la RC por distraer al creyente de su compromiso cristiano en el mundo. Aunque en la Iglesia se reconoce que la oración conjunta suscita compromisos de vida comunitarios, se observa la actitud "alienada" de sus

19. Bover y Cantera (versión crítica sobre los textos hebreo y griego de la Biblia, autorizada por la Iglesia) indican en una nota explicativa del Libro de Hechos que los carismas espirituales "son los hechos que Dios concede al hombre para disponerle a que coopere en la santificación de los demás". Se trata entonces de dones sociales. Distinguen tres grupos de comunicaciones carismáticas: el que nominalmente se conoce como "carisma" y se atribuye al Espíritu Santo (don de lenguas y su interpretación, inspiración de cánticos espirituales); el de ministerios, que son los que se prestan a las órdenes de Jesucristo (apostolado, evangelización, profecía, discernimiento del Espíritu, enseñanza pastoral, don de gobierno y presidencia); el de operaciones que corresponden a Dios Padre (don de obrar milagros, curaciones y fe de los milagros); Bover y Cantera, *Sagrada Biblia* (1961: 1367-1368).
20. Congar, *op. cit.* (1983: 371).

miembros más preocupados por el sentido de su relación personal con Dios, que por su encuentro con él en el mundo.

Así las cosas, se puede inferir que RC abre un espacio de lucha en el campo religioso, donde el juego por "la legitimidad de los carismas" se convierte en el estira y afloja de la construcción de una nueva identidad eclesial, pero también de su inculturación por parte de la institución, para aprovechar una fuerza potencial que la Iglesia no ha logrado conformar en otros espacios pastorales. Veamos cómo se da este juego en el corazón de la diócesis de Zamora.

EL MOVIMIENTO DE RENOVACIÓN CARISMÁTICA EN ZAMORA. UNA LECTURA MICROHISTÓRICA

Contexto global de la renovación carismática

En el año de 1967 un grupo de cerca de 25 estudiantes de la Universidad de Duquesne del Espíritu Santo (ubicada en la ciudad de Pittsburgh, Pennsylvania) realizaron en una casa llamada El Arca y la Paloma un retiro espiritual con profesores católicos de la facultad de teología y una mujer de confesión presbiteriana.[21]

Durante tres días la mayor parte de este grupo aseguró haber experimentado con sus sentidos fenómenos relatados en el libro *de Hechos de los Apóstoles* (2,1-47) después de invocar mediante la oración individual y colectiva al Espíritu Santo. Los que conscientemente aceptaron su conversión fueron "renovados en su bautismo"[22] y "el Espíritu conce-

21. Desde 1967 la mayor parte de este acontecimiento ha sido relatado varias veces y con diferentes apreciaciones por participantes o testigos cercanos del retiro de Duquesne. El libro de Kevin y Dorothy Ranagan, *Pentecostales católicos* (1972) es una de las fuentes más citadas por los biógrafos del movimiento debido a la participación directa de este matrimonio en los eventos que lo originaron. En 1992 Patti Gallagher (una de las principales conversas en el retiro de Duquesne y por muchos años dirigente de la RC en Estados Unidos) publicó *Como un nuevo pentecostés. El dramático comienzo de la renovación carismática católica* (1992). Se trata de un libro en donde reconstruyen las experiencias del citado retiro con 11 de sus protagonistas y 9 testigos, aporta información sobre los antecedentes del neopentecostalismo en confesiones protestantes y de iglesias tradicionales cristianas.
22. El "Bautismo en el espíritu" es la confirmación del sacramento del bautismo con el cual se inicia a una persona como cristiano. En la RC es un rito que confirma la conversión del católico al movimiento.

dió" a algunos sus dones para hablar en lenguas (glosolalia),[23] para el discernimiento y para la expulsión de espíritus malignos.[24] Después del retiro el don de sanación mediante la imposición de manos se manifestó entre varios de ellos.

Estos sucesos marcaron el inicio y expansión del movimiento religioso católico que adoptó el nombre de renovación en el Espíritu Santo (RC); de Duquesne siguió la Universidad de Notre Dame y en menos de dos años en varias partes de Estados Unidos, Canadá, Francia, Centroamérica, El Caribe y Sudamérica se fundaban grupos carismáticos católicos. El patrón que siguió la organización de asambleas de oración, la publicación de testimonios y formación de dirigentes le dio su carácter de movimiento global desde el punto de vista sociológico.

Pero el ecumenismo, la formación profesional y el compromiso cívico de los pioneros de Duquesne no fue el modelo a seguir en otras partes. Si los primeros carismáticos fueron universitarios, formados en la experiencia de cursillos de cristiandad, propensos a compartir experiencias con creyentes de confesiones no católicas, varios de ellos, militantes comprometidos por las luchas de los derechos civiles en los sesenta; las siguientes generaciones de carismáticos tendieron a tomar actitudes anti-intelectuales, de rechazo al ecumenismo, lejanos al compromiso cívico aunque no distantes del trabajo de apostolado católico.

23. Yves Congar hace un análisis detallado de los pros y contras en relación al fenómeno de glosolalia. El asunto en cuestión no es comprobar si verdaderamente se habla o no una lengua extranjera; como eclesiólogo opina que el tema de "hablar en lenguas" no debe tratarse como un medio de comunicación con los hombres sino como expresión de la relación con Dios. Congar, *op. cit.* (1982: 378). De las fuentes bibliográficas consultadas por Congar, destaca al libro de Kilian McDonnell *Charismatic Renewal and the Church* (New York, 1976) por contar con la documentación más completa sobre la reacción de las diversas iglesias y los estudios de ciencias humanas en Estados Unidos referentes a los fenómenos de glosolalia y xenoglosia.

24. Gallagher, *op. cit.* (1992: 70-74). Congar enfatiza la importancia de la relación entre el carisma de profecía y el de discernimiento, es una especie de test para el enunciado profético y un control para evitar abusos. De acuerdo con la nueva versión del *Catecismo de la Iglesia católica,* el discernimiento es un don para dar juicios objetivos ante situaciones propensas a la tentación (1992: 619). En este sentido los testimonios de Patti Gallagher sobre los hechos ocurridos en Duquesne resultan paradójicos. Por una parte menciona el don de discernimiento pero por otro se refiere a un episodio de expulsión de un espíritu maligno alojado en una de las asistentes al retiro. La demonología simplista del pentecostalismo primitivo –señala Congar– es un aspecto presente en varios grupos de la renovación. El discernimiento no se aplica con sabiduría en estos casos y se realizan algunas prácticas de exorcismo que producen cierta inquietud, Congar, *op. cit.* (1983: 388).

En el lapso de veinte años el movimiento de RC en Estados Unidos se convirtió en una fuerza socioreligiosa posible de aliar a las luchas emprendidas por movimientos católicos conservadores. Hasta fines de los ochenta se estima que había cerca de tres millones de americanos católicos que participaban en grupos de renovación.[25] A pesar de la desconfianza que los carismáticos provocaron entre los católicos conservadores al principio de los sesenta, debido a sus "extravagancias piadosas" y a la similitud de rituales celebrados por los pentecosteses protestantes, pronto se dieron situaciones en donde convergieron los intereses de ambos.

Estas situaciones fueron la obediencia a la jerarquía episcopal para la lectura e interpretación de las escrituras, el apoyo incondicional a la enseñanza magisterial de la iglesia, y la estricta moralidad a seguir con respecto a las conductas sexuales.[26] A diferencia de los primeros miembros de la renovación que lucharon por la igualdad racial en los años de los derechos cívicos, en los setenta hubo grupos de renovación aliados con organizaciones católicas conservadoras que lucharon contra la legalización del aborto, la pornografía, el homosexualismo y cualquier otra conducta considerada por ellos inmoral o culturalmente deteriorante para la sociedad norteamericana.[27]

La clericalización del movimiento por la jerarquía católica norteamericana repercutió desde 1974 en su estancamiento y selectividad social representada por una clase media.[28] En esos años la RC cobró fuerza en Centroamérica, El Caribe y México por su introducción y expansión a través de sacerdotes conversos.

En 1973, en Santo Domingo (Antillas) el sacerdote Emiliano Tardif se convirtió a la RC después de una fuerte enfermedad y se inició como uno de los dirigentes carismáticos con más poder de convocatoria e influencia en El Caribe, Centroamérica y México. Su libro *Jesús está*

25. Cifra estimada por James Hitchcock, "Catholic activist conservatism in the United States" (1991: 126).
26. *Ibid.*: 125.
27. *Ibid.*: 126-127.
28. Barbara Boudewijnse, "El desarrollo del movimiento carismático dentro de la iglesia católica de Curazao" (1991: 61).

vivo se considera uno de los textos clásicos entre los seguidores de la RC, con más de medio millón de ejemplares vendidos y traducido a doce idiomas.[29]

El 20 de diciembre de 1970 se celebró en el Secretariado Social de la Arquidiócesis de México el primer retiro de renovación en el Espíritu Santo dirigido por el sacerdote Harold Cohen del equipo pastoral de la diócesis de New Orleans y con la asistencia de 30 personas. La mayor parte de los asistentes recibieron el bautismo en el Espíritu Santo y quedó inaugurado el primer grupo de oración carismática.[30] El 13 de diciembre de 1971 se formó el grupo de oración carismática del Altillo en Coyoacán; y de él se derivó la Comunidad de San Juan Bautista en Coyoacán, grupo de mayor influencia para dictar las líneas de formación de dirigentes carismáticos a nivel nacional.[31]

El interés de algunos obispos para promover la formación de grupos de RC como una variante de equipos de pastoral fue encabezado por Carlos Talavera, auxiliar del arzobispado de México. El obispo Juan Jesús Posadas en la diócesis de Cuernavaca, promovió en 1978 la formación de grupos de RC para contrarrestar el trabajo de las Comunidades Eclesiales de Base formadas durante la gestión de su antecesor el obispo Sergio Méndez Arceo.[32]

Pero aparte de estas experiencias locales en el centro del país, la RC no se conocía en las diócesis de gran parte del occidente. Su introducción no obedeció a un interés específico de la jerarquía sino a la iniciativa personal de algunos sacerdotes, como sucedió en Zamora.

La conversión del padre Franco

En su libro *Cartas de Viaje* el padre Luis G. Franco reflexiona en su condición de exiliado de la diócesis sobre la justicia social en México, la

29. Emiliano Tardif, *Jesús está vivo* (1984).
30. Salvador Carrillo, *Renovación cristiana en el Espíritu Santo* (1979: 17); María Cristina Díaz, *El movimiento de la renovación carismática como un proceso de socialización adulta* (1985: 45).
31. Los *cuadernos de crecimiento* elaborados por la comunidad de San Juan Bautista en Coyoacán son los materiales aprobados con licencia eclesiástica para la formación de dirigentes de la RC, comunidad de San Juan Bautista, *Crecimientos*, 4 vols. (1976).
32. Rodrigo Vera, "La rebelión de las sotanas" (1994: 125).

búsqueda del compromiso con los pobres, el encuentro con experiencias de renovación espiritual en Taizé, Asís y Roma. En los relatos impresionistas de sus recorridos por Europa y parte de oriente no parece muy significativo su primer contacto en Roma con los carismáticos, a los cuales dedica un pequeño párrafo.

> Estos días han llegado al colegio dos sacerdotes, un canadiense y un norteamericano que es alto y solemne, sonriente y de gesto amable, es un carismático, tiene el don de lenguas que tuvieron los primitivos cristianos. He asistido con ellos y un pequeño grupo de personas de Roma a una sesión de oración. La sencillez infantil, la serenidad confiada, una nueva forma de encuentro con Dios. El sacerdote decía con profunda piedad y rostro iluminado de verdad auténtica: "Jesús, te amamos, te queremos mucho". Y se sentía la presencia de Cristo cercana y familiar.[33]

A casi veinte años de distancia don Luis reconoció que ese encuentro con la oración carismática le entusiasmó para dar una proyección pastoral de comunidad a su trabajo.[34] De regreso a México en 1973 estableció contacto con los sacerdotes Carlos Talavera y Salvador Carrillo, con la intención de conocer cómo se trabajaba la renovación en la arquidiócesis de México. El relato de su conversión es muy parecido al de otros sacerdotes que acabaron como dirigentes carismáticos.[35]

> Fui a una reunión de oración en la noche con el Padre Carrillo. Yo quería ver como oraban y se organizaban, nada más. Cuando estaban en la primera lectura el P. Carrillo me dijo "¿No quieres que te impongamos las manos para la renovación?", "No", le dije. "Por qué no". "Es que no estoy preparado". "Si estas preparado". "No, no lo estoy". "Prepárate ahorita entonces". Entonces les dijo a los reunidos "Aquí esta un padre de Zamora y vamos a imponerle las manos". Se acercaron algunas personas y el P. Carrillo con las manos extendidas. Uno de ellos tenía las

33. Luis G. Franco, *Cartas de viaje* (1994: 79).
34. MHM/Pbro. Luis G. Franco, Jacona, Mich. (7/X/94). Con autorización del informante se citarán datos y testimonios teniendo como referencia esta entrevista.
35. El testimonio de conversión del P. Tardif ha servido como modelo en varios ambientes de la renovación, incluído Zamora. El relato sigue la secuencia de una situación crítica (causado por una enfermedad, un problema familiar o de trabajo). Tardif sufre una tuberculosis pulmonar avanzada. Después un grupo de la renovación ora por él y le impone las manos. Al principio no se siente ningún efecto pero pronto hay un restablecimiento rápido (milagroso e inexplicable para los médicos). Posteriormente se manifiestan los carismas; en el caso de Tardif fue el de lenguas y el de evangelización, Tardif, *op. cit.* (1984: caps. 1 y 2).

> manos contrahechas y era un poco monstruoso. Yo tenía la vista puesta en él. Estaban orando y orando y uno hablando en lenguas. Y yo pensaba "esto está muy raro". Y ya. Se acabó. Nadie me dijo nada, ni me felicitó. Nada de nada. Yo salí cansado, con mucho desgano. Pasé muy mala noche. Al día siguiente me vine a Zamora. En la mañana cuando iba al banco me entraron muchas ganas de leer el evangelio, el deseo fue creciendo que dejé todo y me vine a leer San Mateo. Parecía que era la primera vez que lo leía. Era una luz, una claridad, una profundidad de todo, era algo maravilloso. Entonces le di gracias a Dios que me había dado esta prueba de que quería que yo trabajara en esto. [36]

Al llegar a Zamora fue nombrado sacerdote asistente en la parroquia de la Divina Providencia cuyo territorio comprende los viejos barrios populares de la ciudad. Ahí formó el primer grupo de oración de RC. Su sede no fue la parroquia sino el patio de una vieja casa que una familia prestaba generosamente para las reuniones. Es interesante notar que el padre Franco no separó el aspecto espiritual del movimiento (la oración y la alabanza) de la organización eclesial de base. Para él la renovación tenía que proyectarse en una mejor forma de relación familiar y comunitaria.

> No es propiamente un trabajo social esto de la renovación. Yo he querido darle esa proyección desde el principio pero no es necesario. La gente pide rezar y nada más. Eso no los proyecta hacia un compromiso social. Pero también sucede que mucha gente entiende que no se puede quedar en la rezada y ha buscado una proyección del movimiento. En Jacona la gente de la renovación participó con convicción en las elecciones municipales cuando se enfrentaron el PRI y el PAN. Pero suceden dos cosas. Estamos todos promoviendo en el campo social que el futuro va a ser mejor, que cambien las estructuras de opresión e injusticia. ¿Pero cuando va a ser esto? Lo otro es inmediato. Si la gente llega y encuentra un movimiento de hermandad y comprensión, gente que ha sufrido mucho y es muy pobre, que casi no tiene que comer, entonces vive feliz. Cambia su relación de diario en donde antes había vivido odiando y envidiando, viviendo inseguridad, drogadicción, robo. Con el movimiento esta gente cambió, tuvo oportunidad de hablar de sí misma, de exponer sus necesidades y de encontrar respuestas de los otros que viven la misma situación.[37]

36. MHM/Pbro. Franco, *op. cit.* (1994).
37. *Ibid.*

En aproximadamente dos años los grupos de oración carismática se extendieron en cinco barrios populares y rancherías de los alrededores de Zamora. En 1973 el obispo Hernández Hurtado tomó cartas en el asunto ante la propagada alarma de algunos sacerdotes y laicos por los ritos de imposición de manos, cantos y "expresiones de histeria colectiva" que según su percepción sucedía en algunas iglesias. El obispo pidió a dos prelados de su confianza, especialistas en teología, que examinaran el trabajo del padre Franco. El dictamen de ambos le fue favorable. Aún así el obispo pidió a Franco cierta prudencia para evitar excesos y una información constante de sus actividades.

Pero en pocos meses el obispo Robles reemplazó a Hernández Hurtado y el movimiento de RC se vio sometido a un proceso de control pastoral. La primera medida que tomó el obispo fue que ningún grupo de oración operara fuera de una sede parroquial y sin el permiso del párroco a cargo. Entre 1982 y 1984 había grupos de RC en cuatro parroquias de la ciudad.[38]

En 1985 el obispo da los primeros lineamientos para reglamentar las actividades de la RC, los cuales tuvieron una versión final en el documento del Sínodo de 1987. En estas primeras disposiciones nombró como encargado del Movimiento de Renovación a nivel diocesano a un párroco de Los Reyes y como asesor del Movimiento en Zamora al presbítero Franco.[39] En junio de ese año, se inauguró el Instituto Cázarez, concebido como un Centro de Apostolado y Convivencia del Apostolado Seglar,[40] en donde se estipuló que a partir de esa fecha los grupos de RC que se formaran en la ciudad deberían recibir cursos de iniciación, crecimiento y Biblia, junto con talleres de oración, pastoreo, animación y evangelización, que son también los oficiales en la arquidiócesis de México.[41] Entre 1985 y 1990 dependieron de la coordinación de RC instituida en el instituto Cázarez alrededor de 15 grupos que operaban en capillas y parroquias del territorio de Zamora.[42]

38. Elizabeth Juárez, *Mi reino si es de este mundo* (1997: p. 70). El libro de Elizabeth Juárez es el trabajo más completo sobre el movimiento de RC en la ciudad de Zamora.
39. MHM/Franco, *op. cit.* (1994).
40. *Guía* (9/VI/85: 20).
41. Juárez, *op. cit.* (1997: 64).
42. *Ibid.*: p. 72ss.

En 1990 el padre Franco fue relevado de sus funciones por motivos de salud y desde ese momento fue desplazado de las decisiones e iniciativas sobre la RC, que desde hacía cinco años fueron tomadas por el grupo de Secretariado Diocesano a cargo del movimiento. Con la salida de Franco se eliminó parte del disenso con respecto a la mediación que el obispo tuvo con la RC a través del Instituto Cázarez.

La "rutinización" carismática: vigilar y censurar

La cautela de la Iglesia para prevenir "desviaciones" en que pueda incurrir la RC se ha objetivado en dispositivos pedagógicos y de control para las asambleas de oración. Los preceptos que el obispo Robles emitió en el Sínodo de 1987 para regir al movimiento de RC no son muy diferentes de los que operan en otras diócesis del occidente, según pudimos comprobar en Aguascalientes, Guadalajara y Morelia. En resumen, tales preceptos son:

1. El deber del movimiento para integrarse al Plan Diocesano de Pastoral, a través de un Secretariado Diocesano formado por sacerdotes que tienen a su cargo grupos de RC, laicos calificados y el obispo. Este Secretariado, a su vez, tiene que relacionarse con el Consejo Nacional del movimiento de renovación para asesorarlo y coordinarlo en el plan pastoral de conjunto.

2. El movimiento puede establecerse en una parroquia si el párroco encargado lo aprueba y es asesorado por un sacerdote calificado. Sus integrantes deben formarse en cursos de iniciación con un manual aprobado y experimentado.

3. El compromiso primordial del movimiento es la evangelización, según las enseñanzas de la CELAM en Puebla.[43] La inserción de miembros estará motivada no por la búsqueda de lo extraordinario sino por la preocupación de la conversión constante. Los carismas extraordinarios tendrán una función subsidiaria con relación a la caridad.

43. Es interesante observar que en Puebla (1979) la única referencia a la RC sea dada en este contexto: "Esta renovación exige buen sentido, orientación y discernimiento por parte de los pastores, a fin de evitar exageraciones y desviaciones peligrosas". III CELAM, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina* (1979: 76).

4. "El movimiento se distinguirá siempre, como en esta Diócesis ha sucedido, por la plena y leal sumisión a los Pastores, sobre todo en el discernimiento acerca de la autenticidad de los carismas".

5. "Será también normal que en el movimiento se despierte una mayor conciencia de los derechos y los deberes que tienen los cristianos en la vida social".[44]

La aplicación de estos preceptos ha sido rigurosa en la ciudad de Zamora y sedes parroquiales de Uruapan, Sahuayo y Los Reyes pero no así en las parroquias de las periferias urbanas y en rancherías, debido a que no se cuenta con un equipo suficiente de laicos y sacerdotes para formar y supervisar a las comunidades de oración. La misma lógica de centralismo que ha dominado en otras áreas pastorales se sigue para la RC, los cursos de formación se imparten en el Instituto Cázarez donde también se ubica la sede del Secretariado Diocesano.

Otro factor a considerar es la actitud de los párrocos para flexibilizar o endurecer la dinámica de los grupos de oración. Un sondeo de opinión realizado en 1994 entre ocho párrocos de la ciudad de Zamora, indica que la mitad no toleraba que hubiera grupos de RC en sus parroquias pues los consideraban escandalosos, "loquitos" y "supersticiosos"; "son gentes que creen que el sol se mueve porque le cantan al Espíritu Santo". Otros dos párrocos no simpatizaban con la RC pero intuyeron que en las parroquias donde hay estos grupos se nota mayor afluencia de feligreses. Por último, solamente dos sacerdotes reconocieron que la RC es un movimiento nuevo que "trae esperanza a la Iglesia y a la gente".[45]

La estructura orgánica de la RC que opera en el Instituto Cázarez reproduce a escala de grupo el esquema jerárquico de otras organizaciones apostólicas con mayor tiempo. El obispo es la cabeza, le sigue un coordinador diocesano nombrado por él y por cada sacerdote responsable de un área o una parroquia le corresponde en subordinación un laico que coordina cursos, talleres y ministerios.[46] El juego de poder para

44. Diócesis de Zamora, *Sínodo pastoral* (1987: 213-214). Los puntos citados entre comillas corresponden en el documento original a los incisos 6 y 8 de la página 214. En el resumen no consideré por completo los 10 incisos del documento.

45. MHM/ Entrevistas a párrocos de la ciudad de Zamora y de Jacona entre septiembre y octubre de 1994.

46. Juárez, *op. cit.* (1997: p .77).

controlar y mediatizar a la RC por parte de párrocos y seglares consiste en transformar a los "carismáticos" en agentes extensionistas de los proyectos pastorales y sujetarlos al aparato burocrático de la Iglesia. Es así como la formación del *servidor* es un ensayo para crear un sujeto que interiorice por vía racional, sentimental y activa una identidad de servicio a los demás y a la Iglesia. En los cursos se insiste en remarcar que "la renovación es siempre servicio, los carismas las formas de dar ese servicio".[47]

El curriculum de los cursos de "crecimiento", cuyo modelo es el de la Comunidad San Juan Bautista de Coyoacán (el oficial en varias diócesis, incluida Zamora) estipula que la primera etapa de formación del *servidor* requiere un curso introductorio de evangelización (18 horas distribuidas en tres semanas) para recibir su "bautizo en el espíritu". La siguiente etapa comprende los cursos de crecimiento en tres niveles semi escolarizados (con clases y exámenes) durante tres semestres (dos horas a la semana distribuidas en año y medio). Quien logra aprobar estos cursos recibe el título de *servidor* y está capacitado para coordinar grupos de oración y evangelización bajo la supervisión del párroco y los dirigentes de los institutos para la formación de laicos.[48]

Aunque estos cursos de crecimiento fueron elaborados originalmente como una instancia auxiliar para "concientizar a los interesados sobre lo que implica el compromiso en la renovación",[49] la orden de los obispos de que fueran requisito para pertenecer a la RC creó una situación de competencia selectiva. Aunque no se cuenta con cifras sobre los resultados terminales de los cursos, las apreciaciones de sacerdotes y laicos involucrados coinciden en señalar que es difícil que todos los que inician terminen su formación (dos de 10 aproximadamente). "La gente se desanima con tanto estudio, ellos vienen a convivir a sentirse a gusto; saben cantar, rezar pero no saben leer".[50]

47. MHM/Entrevista a dirigentes de la RC en la parroquia Jesús, María y José de Ojo Caliente, Aguascalientes (26/VIII/94).
48. Comunidad de San Juan Bautista, *Creciendo en el Espíritu. Crecimientos 3 y 4* (1986: 7-12).
49. *Ibid.*: p. 9.
50. MHM/Entrevista a dirigentes... *op. cit.* (26/VIII/94).

Otro aspecto a considerar es que a la RC asisten por lo regular personas con bajos niveles de escolaridad, para quienes no forma parte de su vida cotidiana el trabajo intelectual. Entre los dirigentes de la RC legitimados por su formación curricular predominan profesionistas que pertenecen a estratos sociales con ingresos económicos altos. En Zamora esta posición de dirigencia es característica no sólo de la RC sino en organizaciones apostólicas seglares como el MFC, Charitas, Caballeros de Colón y el PPCOI del santuario de Guadalupe. La falta de espacios y grupos para asignar a quienes terminan su formación como servidores y la competencia entre los que ocupan posiciones dirigentes, ha ocasionado en más de una ocasión tensiones y deserciones en los grupos de RC del Instituto Cázarez.[51]

Además del dispositivo pedagógico descrito, está la vigilancia constante en las asambleas de oración para evitar "demostraciones emocionales innecesarias". En asambleas de oración de dos parroquias de la ciudad de Zamora se observaron algunas formas de "manifestar júbilo" en orden; por ejemplo, los aplausos en silencio que consiste en girar en alto las manos separadas para evitar batir las palmas. Otro ejemplo son la entonación de cantos, agarrados de las manos y balanceando el cuerpo pero evitando girar y brincar.

Entre los miembros de la RC comienza a aceptarse la prohibición de hablar en lenguas. En una parroquia de Aguascalientes, cuando alguien tiene una manifestación de este tipo el párroco lo interroga en público para que diga "en que idioma está hablando y que quiere decir". Según la interpretación del sacerdote, en el *Nuevo Testamento* "dice claramente que los apóstoles hablaron en lenguas que los demás entendían", entonces si alguien no logra esa claridad "está engañando a los demás y a sí mismo".[52] El "carisma de sanación" cada vez es más raro en las asambleas y solamente se propaga en eventos masivos a donde asiste algún "sacerdote carismático", casi siempre extranjero. Lo que se tolera

51. Juárez, *op. cit.* (1997: cap.III). MHM/Entrevista a dirigentes de la RC en la parroquia "Resurrección", Zamora, Mich. (30/VIII/94). Para respetar el anonimato de los informantes laicos y sacerdotes utilizaré el nombre ficticio de la parroquia "Resurrección" para describir y analizar la etnografía de este caso.
52. MHM/Observaciones de campo en la parroquia Jesús, María y José en Ojo Caliente, Aguascalientes. (26 y 27/VIII/94).

y fomenta en las parroquias son las "cadenas de oración" para pedir por la salud de un enfermo y el rito que simula una imposición de manos.

Mientras mayor vínculo existe con las estructuras de formación pastoral el servidor se convierte en un sujeto disciplinado que puede vivir su "renovación" o "conversión" como una cuestión racional; es el lado opuesto del cuestionamiento que los primeros carismáticos ante el conocimiento intelectual como vía para vivir la afluencia del Espíritu Santo. A pesar del poder de los dispositivos jerárquicos en el caso de la RC se sigue expresando una fuerza subalterna resistente. Un caso interesante en la ciudad de Zamora es el del grupo de RC formado en un barrio popular que se analiza a continuación.

La construcción subalterna del carisma
Estudio de caso

Religión y supervivencia en la vida cotidiana

Los barrios de Zamora donde iniciaron los grupos de RC se ubican en el primer cuadro de la ciudad. Barrios de artesanos, comerciantes, vendedores ambulantes de antojitos, comida y ropa; viejas comunidades vecinales con fuertes redes sociales de familias extensas y compadrazgos.[53] Barrios de arraigada tradición católica diferentes a los fraccionamientos periféricos de la ciudad surgidos en los setenta, en donde los inmigrantes de pueblos, rancherías y ejidos son propensos a convertirse a confesiones de origen protestante, evangélica, pentecostal y adventista. En estos ambientes no fue difícil que arraigara una nueva forma de práctica religiosa que resignificó algunos símbolos y ritos del catolicismo, vinculados con problemas de supervivencia cotidiana, además de ofrecer una alternativa para experimentar individual y grupalmente la "salud para el alma y el cuerpo".

A pesar de los signos de modernización que se ostentan con la construcción de edificios, calzadas, monumentos y plazas comerciales,

53. Víctor Ortíz Marín, *El barrio bravo de Madrigal* (1990).

Zamora sigue siendo insalubre, sobre todo en sus "brazos" largos de vecindades y fraccionamientos populares que atraviesan la ciudad.[54] Un riguroso muestreo de población realizado en 1994 en dos barrios periféricos de la ciudad, dio por resultado que ocho de cada 10 personas (niños y adultos de ambos sexos) padecían enfermedades gastrointestinales y respiratorias. Estas enfermedades, junto con las infecciones de las vías urinarias y la diabetes son las principales causas de mortalidad en Zamora. En los mismos lugares se detectaron otros padecimientos crónicos entre los jornaleros agrícolas que son el común de esta población: dolores de espalda, infecciones de la piel, reumas e infecciones oculares.[55] Además de las enfermedades del cuerpo los estigmas de origen social que dan cuenta de una cultura de la violencia son igual de insalubres: alcoholismo, drogadicción, maltrato físico a niños y mujeres, accidentes de trabajo y peatonales.[56]

En estos escenarios son relevantes las respuestas a las enfermedades y padecimientos cotidianos que por la vía religiosa proporciona la asamblea de la RC en la parroquia Resurrección, donde hombres y mujeres de diferente edad, cantan y bailan en el templo al entonar sus alabanzas, se "imponen las manos" entre sí y organizan cadenas de oración para "sanar" los males del cuerpo y del alma. En 1994 este grupo era el más importante de la ciudad por el número de personas que de diferentes estratos sociales y rumbos de Zamora y Jacona acudían cada martes a la asamblea de oración. Ese día se reunían entre 600 y 700 personas de las cuales 90% aproximadamente eran mujeres.[57] La parroquia Resurrección se distinguía en ese año por el ambiente de tolerancia y apoyo pastoral que su párroco había dado al grupo de RC a lo largo de

54. Luis González y G., *Zamora* (1984: 170). Víctor Ortiz Marín, "Patología de las concentraciones humanas en la cabecera municipal. El caso de Zamora" (1987: 534).
55. Investigación realizada por José L. Seefoó, Centro de Estudios Rurales de El Colegio de Michoacán. MHM/José L. Seefoó (9/XI/94).
56. Lourdes Arizpe, *Cultura y desarrollo* (1989: caps. III y VI).
57. Información recabada en las diferentes observaciones de las asambleas de oración iniciadas en septiembre de 1994. Las observaciones en otras parroquias fueron efectuadas bajo la dirección del profesor Flores y de Miguel Hernández con un grupo de estudiantes de teología del Seminario Mayor de Jacona durante el taller de metodología de investigación realizado en octubre y noviembre de 1994.

ocho años. Esta posición no era el común en las otras parroquias de Zamora y Jacona donde operaban las asambleas de oración.

La historia del grupo de RC en Resurrección comenzó con la reconstrucción del templo en 1980 cuando le fue asignado un nuevo párroco, que recién terminaba sus estudios superiores en psicología. Simpatizante de la pastoral de comunidades de base, el párroco entendió que para estructurar su parroquia necesitaba la formación de una comunidad eclesial bien arraigada en los barrios que se asentaban en su territorio. La geografía de la parroquia abarcaba una amplía zona de colonias populares, el área del mercado principal de la ciudad y una colonia residencial de estratos económicos pudientes. El trabajo de formación comunitaria se inició con la celebración de misas en las calles y en las casas cercanas al templo, mientras éste se construía. En un principio el sacerdote invitó a gentes de la RC de otras parroquias, pero pronto se dio cuenta que la RC era algo más que un grupo para amenizar las misas.

> En un primer momento vinieron gentes de la renovación que vivían en la parroquia ya con tiempo de andar en el movimiento, las que me acompañaban a celebraciones de la calle con cantos muy pegajosos. Yo en ese momento no tengo la idea clara de meterme de lleno. Empecé a trabajar con ellos con el sistema de catecumenado porque me parecía más vulnerable para que entraran mormones y evangelistas. Así empezamos y llegaron a participar las actuales dirigentes de la renovación en Resurrección. Son gente que ya tenían una experiencia de líderes en el barrio. En un momento yo me encuentro que hay mucha gente de la parroquia metida en la renovación y me dije, si yo voy a atender gente de la renovación yo quiero contar con ellos en la parroquia. Ellos van a donde hay renovación, donde les permitan reunirse. La gente anda en una búsqueda que si no es aquí es acá. Fija territorios porque busca llevar el mensaje y busca atención, busca apoyo espiritual y va con quien se lo dé. Eso ha sido algo muy característico de la ciudad, al congregarse lo hace donde le dan el apoyo.[58]

El liderazgo del grupo de RC en Resurrección fue encabezado desde su inicio por mujeres. Todas ellas acudieron a los cursos de formación del Instituto Cázarez, pero se separaron debido a las tensiones y competencia entre los servidores para controlar los puestos dirigentes, además de la rígida disciplina del Instituto. Al separarse del Cázarez propusie-

58. MHM/Párroco de Resurrección (28/IX/94).

ron crear un grupo en la parroquia; fue un momento difícil porque no estaba autorizado que ningún grupo operara sin la dirección de un asesor autorizado. El párroco de Resurrección expresó en ese momento su solidaridad para acoger al grupo, a pesar de sus temores y desconocimiento del movimiento. A seis años de distancia el párroco reconoció lo acertado de su decisión porque se logró establecer una relación de respeto entre su visión como pastor y la propia identidad del grupo.

El espacio de encuentro: la asamblea de oración

En 1994, todos los martes de cuatro a cinco y media de la tarde, personas de diferentes puntos de la ciudad acudían a la asamblea de oración que se celebraba en la parroquia Resurrección. La mayoría de los asistentes ya había realizado su "bautizo en el espíritu", que es el rito de iniciación para convertirse en "renovado", pero igual eran recibidos los simpatizantes y curiosos pues las puertas del templo permanecían abiertas durante toda la ceremonia. Este hecho era muy apreciado por la gente, pues en otras parroquias de la ciudad la entrada a la asamblea de oración estaba restringida para los que estaban inscritos en los cursos de iniciación de RC, e incluso, una vez comenzadas sus ceremonias, nadie podía entrar o salir hasta que terminaban.

En los primeros treinta minutos de la ceremonia se entonan cantos contagiosos. Desde el principio el canto se expresa con mímica, movimiento del cuerpo al ritmo de la tonada, aplausos, contacto físico con los que están a los lados, diferentes elevaciones de voz. Los únicos instrumentos musicales que amenizan la alabanza son una guitarra de madera y un pandero. El movimiento corporal es ininterrumpido durante esta primera parte de la ceremonia y es interesante observar que personas de todas las edades siguen sin descanso toda la rutina.

Los cantos de alabanza concluyen con una oración dirigida por alguno de los servidores que están situados a un lado del altar y de frente a la asamblea. Aunque el orador cuenta con micrófono, el resto de la asamblea no siempre repite lo que él dice; es muy común que cada individuo haga su propia oración en voz alta y aquello se convierte en una cacofonía. En este momento no es difícil observar las primeras

manifestaciones de "descanso en el espíritu": brazos tensos, desmayos, convulsiones; además de fenómenos de glosolalia por personas que emiten una serie de sonidos desarticulados, difíciles de entender.

Después de la alabanza, que ha durado aproximadamente cuarenta y cinco minutos, la gente toma asiento para escuchar la lectura de un pasaje del Evangelio. Al terminar la lectura cada uno de los servidores se dirige a la asamblea para comentarlo y dar un testimonio personal inspirado en su propia interpretación del mensaje. Según los cursos de crecimiento esta acción es resultado de la concientización e interiorización que el laico hace de su conversión; pero para los servidores de la parroquia Resurrección el hecho de predicar o "evangelizar" es el ejercicio de un carisma dado por el Espíritu Santo y no el resultado de una formación intelectual.

La reflexión en torno a la lectura del Evangelio sirve para abrir un espacio de testimonios, en donde se hacen públicas, de manera voluntaria, las rupturas de los participantes con su vida anterior destacando los malestares y situaciones de "pecado" superadas, las dolencias y tragedias personales, la nueva situación de mejoría espiritual y física que adquirieron por convertirse a la RC. No falta quienes den testimonio sobre los "carismas" que les dio el "Espíritu", si bien en estos casos hay un "acuerdo" interno de que quienes los expongan hayan sido supervisados por el párroco y servidores con carismas reconocidos por la comunidad.

Después de una ronda de testimonios que no pasa de los 20 minutos, el párroco retoma la reflexión sobre la lectura del Evangelio. Su intervención introduce otra dinámica en la asamblea al interrogar "qué nos quiere decir el Señor en esta situación". Durante las observaciones de campo realizadas en 1994, las reflexiones del párroco trataron el tema de las elecciones y el deber cívico de los cristianos para votar. De acuerdo con su versión "es en este momento cuando se puede dar a los de la renovación una proyección social de su compromiso cristiano, para que no se queden en la experiencia emotiva y sobrenatural". La reflexión dirigida por el sacerdote dura aproximadamente veinte minutos; en el transcurso no hay participación espontánea del público y es un tiempo donde la gente permanece sentada, escuchando pasivamente.

La situación cambia repentinamente cuando vuelven los cantos y las alabanzas, en menos de cinco minutos la colectividad recupera un estado de exaltación. La asamblea se divide en pequeños grupos que tomados de las manos forman círculos para seguir el canto entonado por los servidores. Es imposible en esta situación que alguien quede aislado o distante, todos son integrados a alguno de los círculos y debido a la multiplicidad de cantos, alabanzas, expresiones de glosolalia y "descansos" el panorama se presenta más bien desordenado pero sin romper el sentido de la ceremonia. Estamos ante el clímax de la reunión.

Los servidores recorren los pasillos para auxiliar a los que sufren desmayos o se contraen. La cacofonía no se da solamente por los diferentes discursos en forma de alabanza que se dicen al mismo tiempo, sino también por los cada vez más frecuentes sonidos inarticulados de los que "hablan en lenguas". Hay gente que llora o que repite ininterrumpidamente con emoción "Bendito seas, gloria a tí Señor", "Mamita María, ruega por nosotros".

La asamblea termina con una oración colectiva y la intervención del sacerdote para una exhortación final. Las aproximadamente setecientas personas que se congregaron a lo largo de la hora y media que duró el evento salen en su mayoría, pues sucede que otras se quedan para hablar con los servidores de sus problemas personales o solicitar sus servicios para visitar enfermos e imponerles las manos mientras oran.

La identidad carismática

En la RC se crea un espacio donde se articulan diferentes esquemas de referencia entre los participantes, que permiten al individuo identificarse con la colectividad a través del reconocimiento intersubjetivo de sus problemas y de sus intentos emotivos para superarlos. Es importante notar que en este caso la conversión no está centrada en la ruptura con una serie de conductas y pensamientos racionalizados por un discurso normativo que los representa como estados "pecaminosos" de la vida pasada, los cuales serán superados con la "nueva promesa" de salvación que se ofrece al converso.

En la RC nos encontramos con un proceso de conversión que parte del reconocimiento de las *roturas* del individuo con su subjetividad, fragmentada y estigmatizada en muchos aspectos de su vida cotidiana.[59] Este reconocimiento sirve como punto de partida para recuperar y dotar de nuevos significados a los símbolos pentecostales y Guadalupanos que han servido como esquemas de referencia para la salud, protección y acompañamiento en la cultura subalterna católica. Es importante no perder de vista esta característica porque nos ayuda a comprender un movimiento complejo que no se reduce a la competencia de poder entre "visionarios" que convencen a otros de poseer un "carisma" dotado vía directa por el Espíritu Santo. Como parte de esta complejidad lo observado en algunas parroquias de Zamora y Jacona nos permitió dar seguimiento a un proceso de construcción de identidades que, sabemos bien, no es el prototipo en otros grupos de RC, pero sirve para ilustrar tendencias en este movimiento.

Al recabar diferentes testimonios de dirigentes y servidores de la RC, es notable el liderazgo femenino que impera entre ellos, junto con su arraigo social en los barrios populares. En sus hogares trabajan en negocios propios (abarrotes, venta de alimentos, venta de ropa y artículos para el hogar), son lavanderas, enfermeras y trabajadoras domésticas. Todas las dirigentes iniciaron la formación de grupos de oración tocando puertas para invitar a la gente a orar en las calles. A su invitación las primeras que respondieron fueron las mujeres, pues "somos nosotras las que mejor sabemos lo que se sufre para atender a los hijos y al marido".[60]

El prestigio que han adquirido en sus comunidades barriales no se reconoce tanto por su formación pastoral como por su servicio caritativo para poner a disposición de otros sus dones o "carismas" personales, que van desde la oración y la confortación de enfermos, hasta la imposición de manos. En sus historias de conversión se encuentra siempre un evento dramático ocasionado por los problemas domésticos (relaciones

59. Retomo el significado de *rotura*, acotado por Víctor Ortiz Aguirre para indicar la escisión de la subjetividad, y el de *ruptura* para señalar el desacuerdo con ideas instituídas. Víctor Ortiz Aguirre, *La prostituta ¿Metáfora de la mujer?* (1996: 6).

60. MHM/Dirigentes y servidores de RC en Resurrección (30, 31/VIII/94).

de pareja, violencia doméstica, adicciones del conyuge o de los hijos), la enfermedad o la muerte de alguno de los familiares cercanos que incitó la búsqueda de una salida en la RC. La interacción entre salud, enfermedad, muerte, es indisociable al poder sanador del carisma.

> Mi "bautizo en el espíritu" lo recibí cuando llevé a mi hija a México porque tenía un tumor y venía el padre Tardif. Había tanta gente y enfermos [...] ahí sentí la presencia del Espíritu Santo. Me solté hablando en lenguas y mis penas fueron redimidas por la alegría que sentí con la manifestación del Espíritu. Mi hija se curó y desde entonces tengo una fe a toda prueba.[61]

Las personas que acuden a ellas consideran que su oración es efectiva para curar y reconfortar a los enfermos. Entre ellas son comunes los relatos de curas insólitas en enfermos desahuciados. "Si escribiéramos todo esto tendríamos así de hojas para sacar varios libros".

> Ya sólo esperaba la muerte y nada perdía con probar si la oración lo ayudaba. Le impusimos las manos y oramos por relevos casi todo el día, en la tarde el enfermo dijo que sentía un calor en el estómago y tenía ganas de comer. Al otro día ya se había levantado y daba gracias a Dios.[62]

Cuando se les pregunta si este tipo de curaciones se debe a que ellas tienen el don de hacer milagros la respuesta elude la posibilidad de que alguna de ellas se considere "santa" o "profeta": "Es el Espíritu el que actúa por nosotras, no sabemos cuánto tiempo tendremos este carisma". Otra respuesta es que el carismático es un intermediario que puede curar gracias a que el otro tiene fe:

> La Fe en Dios la puede tener cualquiera, no es exclusiva de los ricos o de los pobres, pero en el Evangelio se dice que los pobres son los primeros en tenerla.[63]

Esta visión plural del carisma se complementa con la idea de que la fuerza de la oración no radica en la persona sino en la comunidad. En las asambleas de oración esta representación del poder comunitario se

61. *Ibid.*
62. *Ibid.*
63. *Ibid.*

repite con frecuencia mediante una frase del Evangelio que invoca la presencia de Cristo: "Ahí donde se reúnan dos o más en mi nombre, ahí estoy yo".

El cuerpo es un medio de encuentro con el otro. Los relatos de sanación ya referidos sugieren que el carismático que impone las manos se siente solidario con el enfermo porque le recuerda su propia condición: "En esta vida nadie puede decir 'salvo está mi cuerpo', en cualquier momento nos ha tocado o nos puede tocar".

Pero así como es vehículo de sanación, el cuerpo es también objeto de mortificación en el mundo simbólico del demonio.[64] Los carismáticos que antes de su conversión consideran que vivieron en pecado mortal son víctimas de los ataques del demonio cuando reciben su bautizo en el espíritu. El cuerpo aparece como el objeto de estos ataques por ser "el templo en el que se manifiesta el Espíritu".

> El día que recibí mi bautizo del espíritu también lo recibió mi hija mayor. ¿Usted creé que el demonio se iba a estar en paz? Salí de la iglesia y claramente sentí cómo me metían una zancadilla. Aquí están ellas que también lo vieron. Me rompí el brazo. Cuando ya estaba sanando el demonio me volvió a atacar y me tiró de la escalera. Se me rompieron varios huesos del brazo. Mis hermanas [se refiere a las del grupo de oración] me llevaron a la Divina con el P. Franco y oramos agarradas de la mano. No lo va a creer pero los huesos se me soldaron.[65]

En un contexto donde la imagen corporal es objeto de pudor, mortificación y penitencia, resulta subversiva la forma en que esta imagen se recodifica en la expresión litúrgica y comunitaria de la RC. Entre los sacerdotes se divide la opinión al respecto, pues hay quienes censuran:

> Al principio me convencieron de que aceptara en la parroquia a los de la renovación. Pero se pasaron de la raya. Yo estoy de acuerdo en amenizar las misas con cantos de guitarra. Pero estas gentes no saben medir que se hallan en la casa de

64. Al respecto María Cristina Díaz de la Serna escribe: "La cultura carismática acerca del Diablo es una cultura de miedo. Se enfatiza constantemente durante ceremonias y actividades, la amenaza terrible de la posesión demoniaca, y los exorcismos están a la orden del día. Creen los carismáticos que por tener ellos una vida espiritual más intensa y dedicada que el resto de los feligreses "no renovados", están más sujetos a ser presa del demonio". Díaz de la Serna, *op. cit.* (1985: 59).
65. MHM/Testimonio de conversa en la RC, Resurrección (16/VIII/94).

> Dios, en la casa de Dios no se pone uno a bailar y a aplaudir como si estuvieran en el palenque.[66]

Y hay quienes reconocen en la asamblea de oración un espacio terapéutico:

> Para gentes que la mayor parte de su vida han vivido reprimidas para expresar sus sentimientos a otros, la asamblea de oración es un lugar en donde aprenden a tocarse, a sentirse, a hablar ante otros. Yo no veo como algo negativo esta expresión. Si el carisma de sanación se hace manifiesto en estas personas es porque pueden reconciliarse consigo mismas a través de su cuerpo.[67]

Autonomía parroquial y mediatización intelectual

El arraigo de la RC entre los católicos de barrios populares de Zamora es imposible de pensar sin la dirección inicial del padre Franco. Ello se debe al respeto que en años anteriores logró su compromiso social entre esta población y la confianza que los feligreses depositaron en un sacerdote que reafirmaba la imagen de autoridad patriarcal tan venerada y añorada en la cultura religiosa de Zamora.

En este caso el "carisma" del fundador estaba respaldado por una acción social y política. Es interesante esta nota pues en otras diócesis el líder espiritual del movimiento ha sido un sacerdote que convence al público de poseer un carisma extraordinario, especialmente el de sanación. La trayectoria del padre Franco fue singular entre el clero de la diócesis; después de él los sacerdotes que han intentado dirigir y capitalizar la RC en favor de sus parroquias están más cercanos al estamento de párrocos intelectuales: con formación universitaria, experiencia en el trabajo parroquial y en el manejo de medios masivos de comunicación.[68] En la parroquia Resurrección se conjugó la presencia de este estamento del clero con la formación de una comunidad de base carismática.

66. Danú Fábre/Párroco de Zamora, Mich. (19/II/92).
67. MHM/Párroco Resurrección, *op. cit.*
68. Véase Diagrama 2 donde se representan los estamentos en la estructura diocesana de Zamora, capítulo IV.

En 1994 los miembros de RC en la parroquia Resurrección consideraban que la formación intelectual de un sacerdote no era suficiente para comprender y dirigir el movimiento; la subordinación de la RC a los clérigos se explicaba por la obediencia que todo católico debe guardar al ministerio, dejando bien clara la distancia entre el estatus y la conversión: "los sacerdotes por más libros que lean no han sabido abrirse a la vivencia de la fe que proporciona el Espíritu". Pero en Resurrección el párroco y su vicario auxiliar tenían a su favor algo más que la investidura, pertenecían a una generación de sacerdotes formados después del concilio que simpatizaban con la apertura posconciliar, aunque no al punto de tomar la posición de los teólogos de liberación por sus extremos radicales. Su trabajo pastoral se había dirigido a crear redes de solidaridad entre la familia y las comunidades cristianas como parte de una estrategia de cambio social: "si existe una familia y una comunidad parroquial consolidada se puede avanzar en la transformación política".[69]

Desde esta perspectiva el movimiento de RC era respetado y apoyado en su dinámica interna porque contribuía a restaurar las relaciones familiares y comunitarias que habían sido dañadas por la dureza de la vida. Los prelados no censuraban los carismas extraordinarios, los aceptaban bajo la condición de que permitieran "vivir en la realidad social como un servicio que se hace con caridad".

Si bien la actitud del párroco de Resurrección era tolerante y comprometida en el escenario diocesano, no por ello se dejaba de lado el intento de canalizar la fuerza de la RC en provecho del dispositivo pastoral inaugurado después del Sínodo de 1987. Desde 1992 el párroco apoyó la iniciativa del grupo de RC para organizar las convivencias diocesanas del movimiento. Estas consistían en eventos donde todos los grupos de RC de diferentes diócesis se reunían para compartir sus experiencias. En su interés porque estas convivencias tuvieran una proyección educativa, el párroco de Resurrección invitó en diferentes ocasiones a equipos de pastoral de la diócesis de Puebla. La peculiaridad de estos equipos era el montaje de un espectáculo donde se recuperaba parte del ritual pentecostal

69. MHM/Párroco Resurrección, *op. cit.*

(cantos, movimientos de cuerpo) pero con la finalidad de emitir un mensaje de formación evangelizadora, fundamentado en las enseñanzas magisteriales de la iglesia. Cabe notar que el equipo de Puebla era en 1994 el principal portavoz de las demandas del grupo Pro Vida en los ambientes de la RC del centro del país.

En la primera semana de septiembre de 1994, los animadores de esta convivencia fueron el matrimonio Karam y el sacerdote ecuatoriano Jorge Córdoba. Los primeros eran artistas, ella cantaba y su esposo la acompañaba con diversos instrumentos musicales, el sacerdote era un predicador connotado en el ambiente de la RC. El evento coincidió con la reunión mundial de población en El Cairo y el tema de la convivencia fue la familia cristiana.

Durante tres días los asistentes se integraron en lo que se puede calificar como un espectáculo de masas, muy distinto a la dinámica de asamblea de oración. Los animadores combinaban a modo de alabanza la entonación de canciones propias con ritmo pegajoso y dramatizaban situaciones en las que siempre había un mensaje de conversión. Con esto se interpelaba al público con consignas, cuestionamientos y exhortaciones. Los mensajes ideológicos que emitieron en esa ocasión propagaban insistentemente la autoridad infalible del Papa para "defender a la familia de los que quieren esclavizarla con el control de la natalidad". No pasaron de largo las alusiones sobre la "depravación sexual que nos quieren imponer para aceptar como algo normal la homosexualidad o el amor libre, causa del SIDA y de la desintegración de la pareja".[70]

Desde 1985 este tipo de espectáculos han sido aprobados por los encargados de la pastoral diocesana al considerarlos una forma de educar y "encarrilar" a los que "ven visiones y creen que hablan con Dios".[71] Por supuesto no se ha permitido desde los primeros eventos de 1974 que participen "sacerdotes carismáticos" como Emiliano Tardif o Andrés Davila de Puerto Rico, que provocaron escándalos por sus

70. Observaciones en la convivencia de la RC. Intervención de Marychel Karam, sesión vespertina. Quinta las Rosas (10/IX/94).

71. Comentarios recabados entre profesores sacerdotes del Instituto Cázarez, Zamora, Mich. (17/V/93).

"curas milagrosas" y excesos de lenguaje, como ocurrió con la última presentación del segundo sacerdote en Aguascalientes en 1995.[72]

También estos eventos sirven para la venta de "bienes simbólicos" de la RC: cintas de cantos (los del matrimonio Karam van en el volumen 10), medallas de todo tipo con la paloma que simboliza al Espíritu Santo, libros, camisetas y gorras con logotipos, posters. Después del encuentro las servidoras de Resurrección estaban muy contentas pero no sabían por qué. El espectáculo las había mantenido en constante movimiento, atención y tensión. La misma satisfacción expresaba el párroco por "el mensaje tan claro" que habían transmitido los Karam y la elocuencia del sacerdote ecuatoriano. Lo único que lamentaba era que por parte de la parroquia no se pudo videograbar el encuentro para transmitirlo por el canal local. Los únicos que lo videograbaron fueron una empresa particular que después de editarlo lo iban a vender a los miembros de la RC como un recuerdo.

Recapitulación

El movimiento de RC en la diócesis de Zamora se ha convertido en un espacio de lucha donde se debate la autonomía de una propuesta eclesial protagonizada por los laicos con los intentos de mediatización institucional.

A diferencia de otros movimientos católicos con fines apostólicos o de acción social, la RC es una versión contemporánea del pentecostalismo que resignifica las estructuras básicas del cristianismo: comunidad, asamblea, confesión y conversión, pero incorpora prácticas del catolicismo subalterno como el testimonio oral, las alabanzas marianas y los ritos de petición registrados en los santuarios de la ciudad. Sin romper con los principios confesionales del catolicismo, la RC recrea la experiencia del individuo en la comunidad con una posición critica a su rutinización e institucionalización. Este es el punto de la cuestión:

72. MHM/Comunicación personal de servidora de la RC en la parroquia Jesús, María y José, Ojo Caliente, Aguascalientes (23/I/96).

mostrar una forma alternativa de asumir el *habitus* cristiano sin el control pastoral e instrumental de los que Bourdieu llama los "profesionales" de los bienes de salvación.

En Zamora es notable la tendencia de la jerarquía católica para clericalizar el movimiento, tal como sucedió en las diócesis de Aguascalientes y Cuernavaca, y en las arquidiócesis de México y de Guadalajara. Ante el vacío de movimientos seglares con identidad propia, la RC significa un capital simbólico con un gran potencial de organización popular que podría servir para los proyectos institucionales. La experiencia de mediatización que se ensaya en Zamora es la de la inculturación del movimiento para "convertir" a los carismáticos en extensionistas del trabajo de evangelización.

Entre los sacerdotes que "toleran" a la RC se aprecia una tendencia de alianza para reivindicar la autonomía de la parroquia frente al dispositivo pastoral de la diócesis. En tiempos del obispo Robles no todas las comisiones y disposiciones emitidas por la mitra fueron aceptadas con beneplácito, debido a la carga extra de trabajo y a la interferencia en el ámbito parroquial de vicarios o sacerdotes que entraban en tensión con los párrocos. El caso de la RC en la parroquia Resurrección es también la historia de la alianza del párroco con el movimiento para la negociación y con las instancias de control del Instituto Cázarez.

Con todo, el propio movimiento tiene sus formas de resistencia y flexibilidad para lidiar con el dispositivo de lógica instrumental al que se le quiere ceñir. Antes que nada la RC es un movimiento subalterno, y en este caso el término "popular" ayuda a identificar la composición plural de sus actores que comparten experiencias, símbolos y representaciones del mundo con fuertes referentes de la vida cotidiana secular. Son referentes que no forman parte de la experiencia de vida del clero.

Otro aspecto importante que muestra la experiencia de la RC en Zamora es la resignificación mágico religiosa que se realiza con símbolos cristianos. Los *dones del Espíritu*, que en el discurso magisterial sirven para legitimar el ejercicio del ministerio eclesiástico, cobra otro sentido cuando se personaliza el carisma y se expresa a través de los sentidos. El éxtasis que se alcanza con la glosolalia, el "descanso en el espíritu", la sanación, la profecía, son estados que disputan la legitimi-

dad del carisma logrado por vía intelectual y por posición estamental. Aún el sacerdote que es "carismático" lo logra a partir de su conversión y reconocimiento de sus "dones" frente a la asamblea de oración.

Sobre este punto es interesante recuperar la trayectoria del sacerdote Luis G. Franco como uno de los pocos casos de sacerdotes que introdujeron cambios significativos en la diócesis después del Concilio. Franco puede considerarse como el tipo de intelectual orgánico, definido por Gramsci, que supo interpretar en su momento las condiciones sociales y religiosas para desarrollar formas alternativas de cultura política en los ámbitos cotidianos. Así fue desde su participación en la academia literaria del seminario (en tiempos del obispo Anaya), en los barrios marginados de Jacona, en su trabajo pastoral con jóvenes y finalmente con la introducción del movimiento de RC en Zamora, por una vía "no oficial". Lamentablemente el testimonio del padre Franco se perfila en la historia de la diócesis como un "caso" aparte e individual, similar al de otros sacerdotes (desde Méndez Plancarte en Jacona), y no como producto de un movimiento eclesial.

En el contexto cultural de la sociedad zamorana, estructurado por relaciones autoritarias finamente tejidas en ambientes de pareja, familia, escuela, empresa, parroquia, ejido –por citar los más frecuentes– es importante la construcción de una instancia grupal que a través del rito y símbolo religioso establece relaciones de tolerancia, comunicación y solidaridad en el pequeño universo de la parroquia. Es interesante que sea en grupos de RC donde se tolere la comunicación de experiencias con otros grupos que no pertenecen a la Iglesia católica. La "universalidad del carisma" empieza a perfilarse como una actitud que redefine las fronteras de la identidad cristiana.

Hay una cuestión que todavía es confusa en la RC de Zamora: ¿es un movimiento que podrá presentar alternativas de cambio eclesial con repercusiones en la cultura católica? Hay síntomas que apuntan respuestas negativas a esta cuestión. Uno de ellos son las relaciones de fuerzas por la dirección y legitimación del rol de lo religioso, como ocurre en la Iglesia institucional. En este caso la situación que se disputa es el reconocimiento del "carisma" por la asamblea y de acuerdo al poder de éste, su legitimidad para guiar a la colectividad. Es notable que en otros

escenarios de México y El Caribe este poder de dirección sustentado en la "dotación de carismas extraordinarios" (sanación, don de lenguas, discernimiento y profecía) este siendo asumido por sacerdotes. El caso del padre Tardif es un ejemplo, pero hay muchos más sacerdotes que llenan los estadios para exhibir a las masas sus poderes extraordinarios y ofrecer vías de salvación y sanación corporal y espiritual. En este sentido estamos frente a una forma de competencia para la oferta de bienes de salvación que en el campo religioso tiene versiones similares en los pentecostalismos de origen protestante.

X
LOS DILEMAS DE LA IGLESIA EN PERSPECTIVA
CONCLUSIONES

Secularismo, laicismo, cristianismo crítico,
"muerte de Dios", todas estas actitudes parecen
variantes de una misma convicción:
la Revelación cristiana surge del pasado,
y queda prisionera si ella no alcanza a
comprender y seguir las coacciones
del presente y las posibilidades del futuro...
Esta evidencia me parece, hoy, vacilante.
Estamos lejos de que el mundo moderno
pueda dar razón del cristianismo y hacerle
balance, por lo tanto, de superarlo.
Yo creo, razonablemente, sostener la posición
exactamente inversa

Jean-Marie Lustiger
Cardenal de París[1]

Las actuales dificultades que confronta la Iglesia católica en México presentan tres dilemas decisivos que resultan de un origen básico. La religión católica en el país no ha cambiado mucho, hoy día en regiones como Zamora la mayoría de sus atributos siguen siendo los mismos que hace un siglo. Pero el mundo ha cambiado y la Iglesia también ha sufrido una profunda transformación después del Concilio Vaticano II. Lo que antes funcionaba en el catolicismo para articular mediante su doctrina y autoridad jerárquica un sistema de valores, símbolos y prácticas que daban sentido a la identidad individual y colectiva de los creyentes, todavía está presente y activo pero se encuentra desubicado

1. Card. Jean-Marie Lustiger, "La nouveautè du Christ et la posmodernitè" (1990: 13), citado por Bernardo Barranco, "Posmocatolicidad (o la construcción de un concepto imposible)" (1997: 18).

en un país y una sociedad que ya no son lo que eran. La evolución de ciertos aspectos del campo religioso a su vez han contribuido a esta crisis.

El primer dilema que merece ser revisado, entonces, involucra el problema de la presencia de la Iglesia en los procesos de cambio social y político. El segundo atañe a la creciente exclusión de importantes sectores de la Iglesia católica, principalmente laicos pero también del clero secular y regular, de la reflexión conjunta de los problemas, de la toma de decisiones, de la producción y realización de proyectos pastorales. El tercer dilema tiene que ver con la lectura uniforme que la Iglesia hace de su posición en un mundo globalizado donde los temas en debate dan cuenta de la complejidad de los "signos de los tiempos".

El catolicismo patriarcal socialmente construido

El catolicismo patriarcal en Zamora fue el último intento del siglo XX que logró restaurar una estructura de Iglesia totalizante e integral, inspirada en la utopía católica de la "sociedad perfecta", en donde la identidad individual y colectiva estuvo regulada por la doctrina y la infalible autoridad jerárquica de la Iglesia.

Hemos visto cómo el proyecto de la diócesis de Zamora se generó en la resistencia al avance del liberalismo sobre los territorios y las conciencias en los baluartes católicos del noroeste de Michoacán. Pero no fue sólo por la voluntad de un grupo de prelados que el proyecto se llevó a cabo, sino también por el convencimiento y adhesión de diferentes estratos sociales de creyentes a la dirección moral e intelectual del clero. Tenemos así las condiciones favorables para una posición de hegemonía de la Iglesia en la sociedad, a pesar de que en el campo político el Estado laico y liberal era dominante.

El catolicismo patriarcal reúne todas las características de un *habitus* que, siguiendo a Pierre Bourdieu, se observan en la articulación de un conjunto objetivamente sistemático de disposiciones con dimensión ética y principios prácticos. El *habitus* se refiere entonces a algo adquirido, pero que se ha encarnado de manera durable en el cuerpo, en el pensamiento y en la fe; en forma de disposiciones continuas, "colectiva-

mente orquestadas sin ser producto de la organización de un director de orquesta".[2] Si nuestro ángulo de lectura es atinado, el catolicismo patriarcal no nació sino que se hizo en la conjunción de tres elementos.

El primero fue la dirección carismática de los prelados y sacerdotes de pueblo, que combinaron su posición estatuida en la Iglesia con sus dotes heroicas, intelectuales y de liderazgo social para objetivar la utopía de orden social cristiano de su época en instituciones, espacios físicos, dispositivos pastorales, educativos y litúrgicos. El segundo elemento fue la capacidad ideológica y cultural del catolicismo para permear todos los ámbitos de la vida cotidiana, desdibujando las fronteras entre lo público y lo privado. El tercer elemento fue el entretejido social clasista que a escala regional se dio entre la sociedad civil y la institución eclesiástica, asegurando así la representación de las clases pudientes y populares en cada uno de los estamentos de la Iglesia. Nunca hubo en la región coyuntura más óptima, como la del período de fundación de la diócesis, para legitimar a la Iglesia como guía espiritual, moral y política de la sociedad. Pero fue por su guía política que se dio la ruptura al interior de la Iglesia y de ella con la sociedad.

A lo largo de este trabajo hemos orientado la lectura de la dimensión política en el campo religioso, y particularmente en la Iglesia, siguiendo como criterio la construcción de la realidad en sus significados de capacidad social para proporcionar un curso viable a los procesos de cambio, y de la dirección para asegurar que lo que es viable se traduzca en realidades concretas. Lo anterior nos ha servido para distinguir dos acepciones de política: 1) la que rastreamos en la proyección pastoral de la institución y de la cultura católica a través de sus intentos, logros y crisis para dar dirección a una realidad social; 2) la que rastreamos en los discursos y prácticas sociales sobre las diversas maneras de definir qué es "lo político", cómo y quiénes "lo pueden hacer", por los agentes que interactúan en un campo, con el fin de legitimar su identidad y acción.

Si volvemos a situarnos en la discusión de la guía política de la Iglesia como factor de ruptura, tomando en cuenta ambas acepciones, podemos desprender las siguientes reflexiones.

2. Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura* (1990: 154-155); *El sentido práctico* (1991: 92).

El *ethos* intramundano del catolicismo ha tenido como utopía la realización de una sociedad cristiana (*sociedad perfecta*), regida por los valores doctrinarios, bajo la dirección moral de los pastores y la dirección política de los laicos creyentes, subordinados siempre a la autoridad infalible de la jerarquía. Si bien los orígenes de esta utopía se remontan al siglo XVII, fue a mediados del XIX que ella se procesó como pensamiento social católico en el contexto del antagonismo de la Iglesia con el liberalismo y el socialismo. En el lapso de 27 años (los que median entre el *Syllabus* y la *Rerum Novarum*) se forjó una doctrina social de la Iglesia que transitó de la intransigencia con la modernidad a la propuesta de un sistema social alternativo. Tendría que pasar poco más de medio siglo para que en el CV la Iglesia reconociera la hegemonía de la modernidad y las contribuciones de la sociedad secular, sin dejar de interrogarse y responderse cuál sería su papel en la sociedad.

En nuestro acercamiento a la Iglesia católica en Zamora hemos visto cómo el pensamiento social inspirado en la *Rerum Novarum* fue el vehículo que condujo al clero al terreno político, para disputar con el Estado y la sociedad las formas objetivas de hacer y administrar justicia, de organizar a los trabajadores, de conciliar capital y trabajo. Sabemos bien los efectos de esta disputa en los años del conflicto religioso: enfrentamientos, persecución, guerra civil, rupturas con la institución, *roturas* de las subjetividades católicas. En los escenarios del conflicto especialmente en el período de la guerra cristera, quedó al descubierto la paradoja del sistema de poder configurado en el catolicismo patriarcal: creyentes con distintas visiones del mundo y de la Iglesia, prelados con diferentes posiciones políticas sobre la Iglesia, militantes con diversos proyectos de orden social cristiano, cristeros campesinos con visiones apocalípticas que defendían a Cristo Rey; y en conjunto, una colectividad de creyentes que a pesar de sus diferencias, de sus posibles e imposibles formas de cristalizar la utopía, dependieron finalmente del principio de obediencia a la jerarquía.

Después de los *arreglos* de 1929 la Iglesia católica quedó definida como un actor en el campo político de México. A partir de entonces los términos "politización" y "despolitización" han servido para describir los momentos de su estrategia y acción en los campos religioso y

político. Situación complicada porque en ella se debate la nunca alcanzada y deseada "hegemonía" en la intersección de dos universos, donde las partes en disputa quieren imponer al otro sus propias reglas del juego (Iglesia/Estado, Iglesia/sociedad civil, Iglesia católica/Iglesias protestantes...).

Pero además de la posición que la Iglesia asumió como "actor político" al colocarse en la conjunción de los dos campos, otro aspecto que ha repercutido en su relación con el cambio social son sus ambiguas posturas ante los retos de la modernidad. En ocasiones crítica e intransigente, en otras condescendiente, sobre todo en los temas de democracia y mercado.[3] Si bien en el CV la Iglesia reconoció a la modernidad como un fenómeno irreversible con el que era necesario convivir, ella como institución no se "modernizó". Aceptó como un hecho el cambio social pero sus estrategias de dirección o acompañamiento de los protagonistas de este cambio siguió haciéndose desde la torre de marfil del catolicismo. Esta postura se fortaleció a los veinte años del CV, después de la evaluación que de él se hizo en el Sínodo Extraordinario de 1985, bajo el pontificado de Juan Pablo II.[4]

En estas condiciones ha sido muy difícil para la Iglesia de Zamora comprender las perspectivas de los actores que luchan por dar contenido a lo que se construye como democracia. Mucho menos para captar los cambios profundos en la vida cotidiana de los creyentes, que debido a la migración, el deterioro en su calidad de vida e incertidumbre por un futuro inmediato, se han modificado sus esquemas de referencia que dan sentido a sus creencias y practicas tanto religiosas como seculares.

Esperando al "sujeto"

Es así, que el segundo dilema tiene como marco de referencia el problema de la exclusión de actores en las instancias de planeación y decisión de los rumbos que sigue la Iglesia. Sin embargo más allá del espacio institucional y del poder, tenemos que recuperar la dimensión que problematiza la construcción del sujeto.

3. Barranco, *op. cit.* (1997: 11).
4. *El Sínodo. 1985*, en *Revista Concilium*, núm. 208, (número especial), noviembre 1986, Madrid.

El *aggiornamento* de la Iglesia conciliar dejó claro que el futuro de la misma dependería de cómo participarían los actores seglares en el sentido y dirección de un proyecto de Iglesia, que debía construirse sobre las bases de sus experiencias para resolver los desafíos de la modernidad.[5] Esto implicaba reconocer el problema de la *rotura* de las subjetividades en la sociedad. Pero lo novedoso era que, por primera vez, se vislumbraba una alternativa de *iglesia* en donde la búsqueda de la identidad individual y colectiva del cristiano partía de su situación contingente en el mundo social, superando así la ilusión de homogeneidad y normalidad cobijada por el principio universal de la Madre Iglesia.

La puerta para la construcción de un *sujeto* que no se limitara a sufrir o realizar las normas del sistema eclesiástico, quedó abierta, y podemos afirmar sin temor a equivocarnos que este sentido de búsqueda sigue siendo hasta el momento el principal derrotero que diferencia al cristianismo católico de otras versiones neo cristianas que han retornado por la vía del fundamentalismo a la "busqueda de las raíces" del mítico "cristianismo primitivo".[6]

La fortaleza del catolicismo patriarcal en diócesis como Zamora, que puede ser el prototipo de varias diócesis en el centro occidente del país, no dejó pasar los vientos de cambio del Concilio, y lo que logró filtrarse fue recodificado por las visiones de "iglesia" locales. Esta es una

5. *Cf.* la constitución "Sobre la Iglesia en el mundo actual" y el decreto "Sobre el apostolado de los laicos" en Vaticano II, *Documentos completos* (1991).

6. A manera de ejemplo está el caso de la Iglesia neopentecostal La Luz del Mundo, versión autóctona de la tendencia fundamentalista a la que nos referimos, que presenta tres rasgos interesantes. El primero es su estructura totalizante, articulada por una doctrina derivada de la Biblia (según la lectura que de ella hacen los dirigentes) y un sistema de autoridad jerárquica y carismática, que tiene en la cabeza al patriarca sucesor del fundador (el hermano Arón) y una serie de estamentos ministeriales. El segundo rasgo es su control de todos los ámbitos de la vida cotidiana de los creyentes, que son conversos convencidos o nacidos en el seno de esta Iglesia. El tercer rasgo es su mito de fundación que pretende legitimar a La Luz del Mundo como el "verdadero pueblo de Dios", y en consecuencia justifica su misión salvifica que hoy día afilia en el mundo alrededor de cuatro millones de personas y se extiende en 29 países. Es interesante que este modelo de Iglesia totalizante haya iniciado en los años más duros del conflicto religioso entre la Iglesia católica y el Estado, y que al paso de los años se haya arraigado gracias a una relación política subordinada de La Luz del Mundo con el Estado, *cf.* Reneé de la Torre, *Los hijos de la Luz* (1995: 73). Luis Rodolfo Morán, *Alternativa religiosa en Guadalajara* (1990: 115).

característica en la que tenemos que insistir, pues la cultura "parroquial" en la diócesis de Zamora tiene sus raíces en el catolicismo patriarcal y no en la tendencia conciliar que reivindicó la circunstancia concreta como punto de partida para la evangelización, incluso prescindiendo en muchos casos de la estructura jerárquica universal de la Iglesia.[7] Por ello se explica la tensión entre el clero y el laicado de la diócesis con los obispos que la gobernaron después del CV, debido los cambios que introdujeron estos últimos.

Cambios que si bien se inspiraron en el Concilio, tendieron más bien a mediatizar la apertura que en otras diócesis había ocasionado revuelos. La estrategia de los obispos vinculados a la Conferencia Nacional del Episcopado (a la cual pertenecieron los tres obispos posconciliares de Zamora) fue la de estructurar, mediante ciertas reformas, los dispositivos de disciplina, de infalibilidad de las jerarquías vaticana, nacional y regional y de vigencia de la doctrina social.

La crisis de hegemonía que ha perdurado en la diócesis de Zamora a lo largo de treinta años se debe, entonces, a la ruptura de las instancias del catolicismo patriarcal que anteriormente propiciaron el consenso entre las fuerzas del clero y de los laicos con sus obispos. El nuevo esquema de organización presbiterial, introducido por los obispos Salazar y Hernández, pero instituido por el obispo Robles, afectó las canongías, los feudos parroquiales y administrativos que se mantenían más por la costumbre y tradición, que por el liderazgo socio religioso y el compromiso pastoral de los "patriarcas", salvo contadas excepciones. Las expectativas que se abrieron para crear nuevas posiciones y relaciones de poder en la estructura institucional, así como para intervenir en los planes y decisiones en el campo religioso diocesano, fueron mediatizadas por la nueva versión de la autoridad jerárquica, restringiendo o dejando vacíos los espacios de participación. No es, pues, por convencimiento en el proyecto de Iglesia sino por disciplina a la autoridad, que en Zamora se ha mantenido el esquema de dominación jerárquica.

Los primeros intentos de tipo pastoral para construir experiencias de sujetos intraeclesiales se dieron no sólo en las diócesis con tendencias

7. *Cf. III CELAM* (1979: 1ª y 2ª partes). André Aubry, *Una Iglesia sin parroquias* (1974).

de apertura conciliar, sino incluso en aquellas donde el catolicismo tradicional era avasallador".[8] A la luz de estas experiencias el monismo católico fue cuestionado por primera vez y en el campo religioso se abrieron otras vertientes de discusión teológica, social y pastoral.[9] No fue el caso de la diócesis de Zamora, lo que nos lleva a dirigir nuestra atención a los saldos negativos del catolicismo patriarcal. Saldos generados por el protagonismo del clero en detrimento de las organizaciones de base seglar católicas, y por la "ausencia" deliberada de órdenes del clero regular o congregaciones religiosas masculinas y femeninas que en otras diócesis cumplieron una función de apertura para el pluralismo conciliar.

En este contexto cabe preguntarse si los jefes de la Iglesia tienen presente el problema, y por ello su constante interés por consolidar el nuevo proyecto de evangelización entre las generaciones de jóvenes, que serán los herederos del catolicismo en el tercer milenio.[10] Mientras tanto en los escenarios posconciliares hay una situación de *impasse* en la que aparece diluido el sentido de construcción social de la Iglesia y la oscilación del péndulo tiende al fortalecimiento de las elites y la exclusión de los "laicos-profanos". Sin embargo este movimiento pendular tantas veces ocurrido en la historia milenaria de la Iglesia, ya no tiene a su favor la posición de hegemonía que en otras ocasiones le ha permitido "restaurar" la dirección y sentido vertical de sus proyectos.

Hacia el tercer milenio

El tercer dilema es en este momento el desafío más urgente de resolver. La Iglesia, como actor en un mundo globalizado, disputa su posición de hegemonía con "adversarios" que han transgredido los ***habitus*** de la "razón" ubicándose en ese amplio paraguas llamado "posmodernidad".

8. Es el caso de la ciudad de Guadalajara, corazón de una de las arquidiócesis considerada como de las más conservadoras en México. Reneé de la Torre, " La administración de la heterogeneidad: estudio de caso de la Arquidiócesis de Guadalajara" (1996).
9. María Alicia Puente, "Interpelaciones católicas hoy" (1996).
10. *Cf.* Juan Pablo II, *Hacia el tercer milenio* (1994); Vittorio Messori, *Juan Pablo II. Cruzando el umbral de la esperanza* (1994: 129ss.).

Pero lo hace con los mismos paradigmas que le permitieron construirse como institución en el mundo moderno.

Si consideramos que tanto "globalización" como "posmodernidad" son nociones provisionales para explorar heurísticamente ciertos fenómenos emergentes, conviene acotar qué aspectos estamos considerando para sostener los argumentos de este dilema.

Dos ideas básicas permiten asociar globalización con posmodernidad. La primera que da significado a lo "global", es la desarticulación que caracteriza al actual régimen económico, a diferencia de las anteriores formas de capitalismo, por sus operaciones de producción de mercancías, avances de la tecnología de comunicación, información y multimedia (*cyberspace*), así como el desarrollo de sistemas financieros transnacionales, que pueden movilizarse geográficamente en diferentes partes del mundo para producir, ensamblar, invertir y traspasar recursos, dinero e información donde mejor convenga.[11] La segunda idea, más relacionada con "posmodernidad", es la subversión de los sistemas jerárquicos y de su desarraigo en pro de la emancipación de las diferencias, de los elementos locales y de la erosión del principio de realidad en el mundo de los medios de comunicación.[12]

Por supuesto, no se pretende presentar ninguna de estas dos ideas como definiciones de las nociones referidas, ni agotar con ellas sus aplicaciones; pero tienen en común la cuestión de la disolución de fronteras, el traspaso de límites que demarcaban formas de mirar el mundo y amoldarlo. Es este sentido el que nos interesa tomar como eje de las siguientes reflexiones.

No pocos autores han enfocado el problema de la Iglesia y la posmodernidad desde el punto de vista de la incongruencia que hay entre su doctrina integral con las perspectivas escatológicas del fin de los tiempos de ciertas posturas posmodernas. Pero también se ha señalado cierto encuentro de posiciones entre catolicismo y posmodernidad ante un "enemigo" común, representado por el discurso racional de la

11. John Gledhill, "El reto de la globalización" (1997: 6). Heinz Dieterich, "Globalización, educación y democracia en América Latina" (1996: 61).
12. Gianni Vattimo, "Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?" (1994:17).

modernidad. Sin dejar de lado estas importantes apreciaciones, hay un aspecto que no se ha tomado en cuenta con respecto a la Iglesia católica y es su contribución en la formación de una sociedad moderna, de tal manera que la crisis de la modernidad implica también la crisis del tipo de Iglesia construida bajo su interacción.

No es a través de la noción de "globalización" sino del concepto de "sistema mundial", que podríamos apreciar mejor esta contribución histórica de la Iglesia en una perspectiva de larga duración.[13] No es nada nuevo el dato de la participación de la Iglesia católica como institución transnacional en la conformación de las economías y colonias del sistema mundo desde el siglo XVI. Como sistema de poder religioso la Iglesia se forjó en los escenarios mundiales a través de la lucha para mantener su principio de Iglesia cristiana universal en situaciones de cisma (como la que dio origen al protestantismo en Europa), de guerra y de doble conquista militar y espiritual (¿no es así "nuevo mundo"?). Pero resulta que en el umbral del tercer milenio, la racionalidad que la Iglesia empleó por mucho tiempo para enfrentar a sus contrapartes seculares, es desarmada por la crisis de la inacabada "modernidad", que al decir de Daniel Bell es una crisis de la cultura y de la creencia.[14] Cabe preguntar entonces si ¿se puede entender a la Iglesia sin la modernidad?

Ya Antonio Gramsci dio una respuesta negativa al reconocer el alto nivel de organización, producción ideológica y capacidad estratégica de la Iglesia para movilizar a las masas; al grado de intentar producir un modelo paralelo que sirviera para la emancipación de la clase trabajadora en Italia. Lo anterior nos lleva a pensar que la contribución de la Iglesia católica en la producción de la modernidad, fue desde su posición de espejo que invierte, a través del discurso, todo lo dicho y hecho en el "otro lado": el de la razón, del laicismo, del hombre como medida de todas las cosas.

13. El enfoque de sistema mundial plantea básicamente que el cambio social y la actual sociedad capitalista, como objetos de estudio, es susceptible de investigar en una perspectiva de larga duración y una escala espacial global, *cf.* Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial* (1987: Introducción). Fernand Braudel Center, *Report on an intellectual project: the Fernand Braudel Center, 1976-1991* (1997).

14. Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo* (1989: introducción).

Si bien, la crisis de la modernidad afecta a un sistema eclesiástico que configuró su identidad colectiva en el debate ideológico con la "racionalidad", también lo hace a su estructura de asociación que resultó de la construcción social de la Iglesia. Si consideramos el tipo ideal de *asociación* propuesto por Weber, veremos que en la Iglesia institucional se entretejen los elementos de un sistema de dominación patrimonial con otro de tipo burocrático administrativo. El primero se expresa en la autoridad del prelado, en la tradición religiosa que lo legitima como servidor de Dios; el segundo, en los aparatos administrativos burocráticos que operan con una racionalidad instrumental en el campo económico y político, donde el juego de competencia está mediado por el capital cultural y monetario.[15]

Así las cosas, la Iglesia ha desempeñado un doble papel en el establecimiento de fronteras que dan cuenta de las normativas "posibles" e "imposibles" en el terreno de las ideas, que no necesariamente coinciden con los límites de la racionalidad instrumental aplicados en la economía y administración de bienes materiales y simbólicos. En el catolicismo la racionalidad del sistema no se haya en el cuerpo ético de su doctrina, como en los protestantismos europeos estudiados por Weber, sino en su *sentido práctico* que como institución genera para sobrevivir o imponerse en el campo político.

Después de este breve recorrido que sugiere una lectura complementaria de la Iglesia institucional como autora, también, de la modernidad, cabe recuperar el hilo de la discusión sobre el dilema que presenta su posición en un campo religioso donde la globalización ha introducido nuevas dinámicas, paradójicamente viables por los sinsentidos universales y eclesiásticos que promueven. En los nuevos escenarios de la globalización, el catolicismo no es el único universo en donde el individuo puede ligar sus orientaciones de identidad religiosa con una institución. La demanda y oferta de "bienes de salvación" ha transformado de tal manera el campo religioso, que la producción de nuevos esquemas de referencia con los cuales los sujetos se definen a sí mismos y se diferencian de otros, no halla puntos de articulación en las grandes

15. Miguel J. Hernández, "El catolicismo integrista en la sociedad zamorana" (1993: 100).

Iglesias. Por ello, la búsqueda de identidades tiende a atomizarse en congregaciones de pequeña escala y a trivializar el papel de lo religioso en la vida cotidiana.

El caso de la diócesis de Zamora nos enseña mucho sobre este proceso. En primer lugar indica la capacidad de la Iglesia para recuperar los símbolos y prácticas devocionales del catolicismo subalterno para competir en los nuevos ámbitos de consumo cultural. Frente al ensayo monumental del santuario Guadalupano, los agentes transgresores del catolicismo tienen una gran desventaja en el terreno de la oferta de bienes de salvación. Pero no es en esta escala de dominio territorial donde se da la competencia más fuerte, sino en la "conversión" de los individuos a formas de asociación religiosa "alternas" al catolicismo, pero neocorporativas en los universos de iglesias y denominaciones de tipo transnacional. En este ámbito la respuesta de la Iglesia católica retorna a los mitos de fundación del catolicismo, evidenciando las raíces de la intolerancia religiosa, también retroalimentada por "los otros".

Pero es interesante observar que en estos embates de la "posmodernidad", de la transgresión de fronteras, haya experiencias como el movimiento de renovación carismática, que sin romper con los marcos que permiten vincular a la institución con el catolicismo subalterno, se ensaye una propuesta muy cercana a la simplicidad religiosa que se cobija en algunas versiones de la posmodernidad. Desde el interior de la Iglesia se diluye la necesidad de racionalizar un discurso sobre Dios y se apela a la experiencia emocional y mística como indicadores privilegiados de una nueva identidad (*identidad renovada*). Se revalora la cultura oral, mediante el testimonio personal y colectivo, que a la larga establece una red de relaciones en torno a las vivencias cotidianas. Es innegable que el término "posmodernidad" no resuelve el problema de la conceptualización de los hechos, pero sugiere posibilidades para describir lo que se está produciendo como alternativas a lo que convencionalmente se identifica como moderno.

La Iglesia que se construye socialmente no se agota en los esquemas institucionales, a pesar de sus fuertes determinaciones. En el caso estudiado en este trabajo lo "pos" conciliar no ha llegado a ser del todo una superación del catolicismo patriarcal ("poscatolicismo"), ni un

retorno a sus fundamentos. Es un crisol de identidades y búsquedas que se fraguan en el dilema de una Iglesia que sigue buscando respuestas sobre su presencia social en el mundo, sin cejar en la utopía de una sociedad cristiana.

Me gustaría compartir con el lector una última reflexión personal de lo que he aprendido en este acercamiento a la Iglesia histórica de nuestro tiempo. Considero que más allá de lo institucional, en esa dimensión profunda del catolicismo y me atrevo a decir de casi toda religión, está el principio del acto amoroso que da sentido a las prácticas, pensamientos y búsquedas.

Francesco Alberoni, sin ser teólogo, ha destacado en las ciencias sociales lo que autores como Leonardo Boff, Arturo Paolí y Gustavo Gutiérrez nos habían *recordado* en sus teologías de liberación; esto es, que el amor es el punto de partida para todo movimiento colectivo, porque consiste en construir algo nuevo a partir de dos estructuras separadas, liberando fuerzas y acciones, experiencias de solidaridad, alegría de vivir y renovación.[16] Quizá por eso, los mitos de fundación de la *iglesia* y de la *sociedad*, a los que tanto nos aferramos para justificar nuestra identidad, no son sino largos preámbulos para llegar a comprender que: "El amor nunca pasará. [y] Algún día, las profecías ya no tendrán razón de ser, ni se hablará más en lenguas ni se necesitará más el conocimiento" (I Corintios 13, 8).

16. Francesco Alberoni, *Enamoramiento y amor* (1993: 10).

ANEXOS

ESTADÍSTICO

Cuadro 1
Población económicamente activa
Diócesis 1990

Zona/municipio	Población total	PEA	Sector primario	Sector secundario	Sector terciario
I: CIENEGA					
Briseñas	9 478	2 397	1 117	421	673
Cojumatlán	10 412	2 631	1 762	219	414
Ixtlán	15 510	4 288	3 089	461	552
Jiquilpan	36 709	8 794	2 317	1 948	3 864
Pajacuarán	19 678	4 297	2 568	429	836
Sahuayo	53 945	16 230	1 946	4 924	8 268
V. Carranza	23 077	4 951	2 431	702	1 343
Villamar	21 738	4 222	2 650	480	699
Vista Hermosa	18 209	4 048	2 054	650	913
Subtotal	208 756	51 858	19 934	10 234	17 562
II: CENTRO					
Chavinda	12 472	2 395	1 377	288	489
Chilchota	26 349	7 169	2 092	2 651	1 785
Jacona	35 846	10 904	3 676	3 033	3 485
Tangamandapio	21 261	5 117	2 237	959	1 527
Tangancícuaro	33 835	8 989	4 368	2 024	2 170
Zamora	144 899	42 920	10 904	9 058	20 432
Subtotal	274 662	77 494	24 654	18 013	29 888
III: LERMA					
Churintzio	10 256	2 298	1 436	299	307
Ecuandureo	15 945	4 035	2 315	819	537
Jiménez	17 474	3 733	2 141	415	582
Penjamillo	23 965	5 415	3 654	634	623
Purépero	14 674	3 601	1 074	1 089	1 157
Tanhuato	13 868	3 575	2 218	402	675
Tlazazalca	12 173	2 958	2 011	266	417
Yurécuaro	24 313	5 832	2 433	923	1 926
Zináparo	5 465	1 099	614	226	197
Subtotal	113 820	32 555	17 896	5 073	6 421

IV: LOS REYES					
Cotija	19 773	4 828	1 828	1 060	1 457
M. Castellanos	10 412	3 091	826	1 265	898
Peribán	16 005	4 283	2 592	589	758
Los Reyes	50 029	13 759	4 383	3 600	4 975
Tancítaro	21 029	4 980	3 358	465	661
Tingüindín	12 561	3 215	1 437	873	712
Tocumbo	11 862	3 189	1 355	1 037	625
Subtotal	141 671	37 345	15 779	8 889	10 086
V: TARASCA					
Charapan	10 717	2 650	1 104	752	417
Cherán	14 870	3 358	1 590	807	722
Nahuatzen	20 725	4 810	1 853	2 089	555
Nvo. San Juan	13 265	3 484	1 683	878	746
Paracho	28 632	7 800	1 329	3 562	2 401
Taretan	12 606	3 259	1 621	869	706
Tingambato	9 748	2 455	1 158	583	586
Uruapan	217 068	63 926	7 914	17 260	34 861
Ziracuaretiro	10 844	2 987	1 787	398	676
Subtotal	338 475	94 729	20 039	27 198	41 670
Total	1 077 384	293 981	98 302	69 407	105 627
Porcentaje	100	100	33.4	23.6	35.9

Fuente: INEGI, 1991.

Cuadro 2
Población y religión
Diócesis de Zamora, 1980

Zona/municipio	Población total	Católicos	No católicos
I: CIENEGA			
Briseñas	8 487	8 404	15
Cojumatlán	10 823	10 789	6
Ixtlán	14 870	14 668	51
Jiquilpan	32 680	32 295	117
Pajacuarán	20 206	20 009	34
Sahuayo	46 099	45 777	107
V. Carranza	17 926	17 632	101
Villamar	20 757	20 541	54
Vista Hermosa	15 527	15 304	23
Subtotal	187 375	185 419	508
II: CENTRO			
Chavinda	12 354	12 069	102
Chilchota	17 620	15 983	345
Jacona	35 247	34 556	175
Tangamandapio	16 503	15 547	58
Tangancícuaro	30 947	20 887	297
Zamora	113 454	110 148	1 232
Subtotal	226 125	209 190	2 209
III: LERMA			
Churintzio	10 190	10 032	37
Ecuandureo	15 023	14 652	92
Jiménez	18 839	17 623	100
Penjamillo	21 270	20 427	203
Purépero	16 133	15 845	132
Tanhuato	14 101	13 718	47
Tlazazalca	11 735	11 132	189
Yurécuaro	21 547	20 828	115
Zináparo	5 396	5 183	62
Subtotal	134 234	129 440	977
IV: LOS REYES			
Cotija	17 905	17 525	37
M. Castellanos	8 902	8 831	26
Peribán	13 967	13 815	20
Los Reyes	38 017	37 243	159
Tancítaro	16 578	16 327	18
Tingüindín	10 897	10 770	37
Tocumbo	9 837		66
Subtotal	116 103	104 511	363

V: TARASCA			
Charapan	9 863	9 390	82
Cherán	13 267	12 669	223
Nahuatzen	16 610	16 020	114
Nvo. San Juan	10 118	9 894	33
Paracho	23 585	22 249	434
Taretan	11 113	10 536	131
Tingambato	8 471	8 113	103
Uruapan	146 998	140 919	2 613
Ziracuaretiro	7 139	6 831	55
Subtotal	247 164	236 621	3 788
Total	911 361	865 181	7 845

Fuente: INEGI, 1983.

Cuadro 3
Confesión religiosa en población mayor de 5 años
por zonas pastorales de la diócesis de Zamora, 1980-1990

Zona/municipio	Total 1990	Católicos			Protes./Evange.			Otra			Ninguna		
		Total	%	Crec. 1980 %	Total	%	Crec. 1980 %	Total	%	Crec. 1980 %	Total	%	Crec. 1980 %
I: CIENEGA													
Briseñas	8 303	8 171	98.0	-1.0	34	0.4	0.3	22.0	0.3	0.2	32.0	0.4	-0.4
Cojumatlán	9 056	8 911	98.0	-1.0	34	0.4	0.3	27.0	0.3	0.3	38.0	0.4	0.2
Ixtlán	13 560	13 288	98.0	-1.0	38	0.3	0.1	24.0	0.2	0.1	48.0	0.4	-0.6
Jiquilpan	32 161	31 265	97.0	-2.0	198	0.6	0.4	102.0	0.3	0.2	260.0	0.8	0.0
Pajacuarán	16 959	16 641	98.0	-1.0	85	0.5	0.4	21.0	0.1	0.0	85.0	0.5	-0.3
Sahuayo	46 971	45 791	97.0	-2.0	157	0.3	0.1	68.0	0.1	0.0	219.0	0.5	0.0
V. Carranza	20 007	19 558	98.0	0.0	148	0.7	0.5	37.0	0.1	-0.2	127.0	0.6	-0.5
Villamar	18 862	18 552	98.0	-1.0	49	0.2	0.0	8.0	0.0	0.0	104.0	0.5	-0.2
Vista Hermosa	15 995	15 712	98.0	0.0	59	0.3	0.2	34.0	0.2	0.2	108.0	0.6	-0.6
Subtotal	181 874	177 889	97.8	-1.0	802	0.4	2.0	343.0	0.1	0.1	1 021.0	0.5	-0.2
II: CENTRO													
Chavinda	11 035	10 626	96.0	-2.0	148	1.3	0.9	88.0	0.8	0.5	68.0	0.6	-0.9
Chilchota	22 701	20 246	89.0	-2.0	407	1.8	0.4	109.0	0.5	0.0	1 183.0	5.2	-2.1
Jacona	34 738	33 402	96.0	-2.0	418	1.2	0.8	237.0	0.0	0.0	409.0	1.2	1.2
Tangamandapio	18 071	17 274	96.0	2.0	64	0.4	0.2	8.0	0.0	-0.2	459.0	2.5	-3.0
Tangancícuaro	29 496	28 044	95.0	-2.0	329	1.1	0.4	163.0	0.5	0.3	744.0	2.5	0.1
Zamora	125 311	120 151	96.0	-1.0	1 585	1.3	0.7	990.0	0.8	0.4	1 627.0	1.3	-0.5
Subtotal	241 352	229 743	95.1	-0.1	2 951	1.2	0.5	1 595.0	0.6	0.1	4 490.0	1.8	-0.8
III: LERMA													
Churintzio	9 106	8 934	98.0	0.0	24	0.3	0.0	3.0	0.0	0.0	69.0	0.8	-0.4
Ecuandureo	14 171	13 749	97.0	0.0	71	0.5	0.1	22.0	0.2	0.1	132.0	0.9	-0.9

Jiménez	15 592	14 834	95.0	1.0	144	1.0	0.5	50.0	0.3	0.2	427.0	3.0	-3.0
Penjamillo	21 025	20 019	95.0	-1.0	227	1.1	0.3	60.0	0.3	0.2	562.0	3.0	0.0
Purépero	12 925	12 585	97.0	-1.0	118	0.9	0.5	41.0	0.3	0.0	80.0	0.6	-0.4
Tanhuato	12 192	11 987	98.0	1.0	67	0.5	0.3	8.0	0.1	0.0	61.0	0.5	-1.9
Tlazazalca	10 805	10 269	95.0	0.0	176	1.6	0.5	85.0	0.7	0.2	157.0	1.5	-2.0
Yurécuaro	21 156	19 982	94.0	-2.0	246	1.2	0.9	95.0	0.4	0.2	630.0	3.0	0.2
Zináparo	4 909	4 704	96.0	0.0	96	1.9	0.8	18.0	0.4	0.3	52.0	1.1	-1.7
Subtotal	121 881	117 063	96.0	0.0	1169	0.9	0.4	382.0	0.3	0.1	2 170.0	1.7	-1.1
IV: LOS REYES													
Cotija	16 996	16 649	98.0	-1.0	44	0.3	0.2	26.0	0.1	0.0	148.0	0.9	-1.0
M. Castellanos	9 038	8 916	99.0	0.0	71	0.8	0.7	40.0	0.4	0.2	38.0	0.3	-0.2
Peribán	13 722	13 400	98.0	-1.0	61	0.4	0.3	27.0	0.2	0.2	122.0	0.9	0.0
Los Reyes	43 206	41 495	96.0	-2.0	282	0.6	0.3	153.0	0.3	0.2	670.0	1.5	-0.1
Tancítaro	17 849	17 285	97.0	-1.0	32	0.2	0.2	10.0	0.1	0.0	217.0	1.2	-0.2
Tingüindín	11 065	10 759	97.0	-2.0	65	0.6	0.3	26.0	0.2	0.2	171.0	1.5	0.7
Tocumbo	10 447	10 159	97.0	-1.0	135	1.3	0.9	36.0	0.3	0.1	73.0	0.7	-0.1
Subtotal	122 323	118 663	97.0	-0.1	690	0.5	0.4	318.0	0.2	0.1	1 439.0	1.1	-0.1
V: TARASCA													
Charápan	9 164	8 033	88.0	-7.0	57	0.6	0.3	30.0	0.3	-0.2	687.0	7.5	3.5
Cherán	12 864	11 818	92.0	-3.0	266	2.1	0.7	50.0	0.4	0.1	567.0	4.5	1.7
Nahuatzen	17 730	16 537	93.0	-3.0	188	1.1	0.6	39.0	0.2	0.0	593.0	3.3	0.4
Nvo. San Juan	11 284	10 953	97.0	-1.0	71	0.6	0.5	40.0	0.3	0.1	131.0	1.2	-0.7
Paracho	24 434	22 663	93.0	-1.0	481	2.0	0.6	84.0	0.3	-0.1	889.0	3.6	-0.2
Taretan	10 934	10 257	94.0	-1.0	217	2.0	1.2	137.0	1.2	0.9	264.0	2.4	-1.6
Tingambato	8 409	8 016	95.0	-1.0	83	1.0	0.1	31.0	0.4	0.1	178.0	2.1	-0.9
Uruapan	186 519	176 208	94.0	-2.0	3 638	2.0	0.9	2 116.0	1.1	0.5	3 121.0	1.7	-0.6
Ziracuaretiro	9 295	8 855	95.0	0.0	154	1.6	1.2	79.0	0.8	0.4	127.0	1.4	-2.1
Subtotal	290 633	273 340	94.0	-0.2	5 155	1.7	0.6	2 606.0	0.8	0.2	6 557.0	2.2	0.0
TOTAL	958 063	916 698	95.6		10 767	1.1		5 244.0	0.5		15 677.0	1.6	

Fuente: Garibay, 1990. INEGI, 1980, 1991.

Cuadro 4
Parroquias en zonas pastorales
Zamora 1990

Zona/municipio	Población +5 años	Número de localidades	Total de parroquias	Número de parroquias Cab. Mpal.	Número de habitantes por parroquia
I: CIENEGA					
Briseñas	8 303	5	1	1	8 303
Cojumatlán	9 056	10	1	1	9 056
Ixtlán	13 560	11	3	1	4 520
Jiquilpan	32 161	28	5	2	6 432
Pajacuarán	16 959	13	4	1	4 240
Sahuayo	46 971	17	3	3	15 657
V. Carranza	20 007	10	3	1	6 669
Villamar	18 862	43	4	1	4 715
Vista Hermosa	15 995	10	2	1	7 997
II: CENTRO					
Chavinda	11 035	8	1	1	11 035
Chilchota	22 701	12	3	1	7 567
Jacona	34 738	19	2	2	17 369
Tangamandapio	18 071	17	2	1	9 035
Tangancícuaro	29 496	28	5	1	5 899
Zamora	125 311	29	13	8	9 639
III: LERMA					
Churintzio	9 106	20	2	1	4 553
Ecuandureo	14 171	22	2	1	7 085
Jiménez	15 592	19	1	1	15 592
Penjamillo	21 025	47	2	1	10 512
Purépero	12 925	6	2	1	6 462
Tanhuato	12 192	12	1	1	12 192
Tlazazalca	10 805	23	2	1	5 402
Yurécuaro	21 156	12	2	2	10 578
Zináparo	4 909	14	1	1	4 909
IV: LOS REYES					
Cotija	16 996	59	1	1	16 996
M. Castellanos	9 038	25	1	1	9 038
Peribán	13 722	49	2	1	6 861
Los Reyes	43 206	34	5	3	8 641
Tancítaro	17 849	72	3	1	5 950
Tingüindín	11 065	20	3	1	3 688
Tocumbo	10 447	45	3	1	3 482

V: TARASCA					
Charápan	9 164	6	1	1	9 164
Cherán	12 864	3	2	1	6 432
Nahuatzen	17 730	10	2	1	8 865
Nvo. San Juan	11 284	50	1	1	11 284
Paracho	24 434	9	1	1	24 434
Taretan	10 934	19	2	1	5 467
Tingambato	8 409	7	2	1	4 204
Uruapan	186 519	137	13	9	14 348
Ziracuaretiro	9 295	14	2	1	4 648

Fuente: Garibay 1990; INEGI 1980 1991; Vega 1984.

Cuadro 5
Obispos originarios de la diócesis de Zamora

Obispo	Años de vida	Lugar de nacimiento	Diócesis donde fue obispo hasta 1980
Ángel Mariano Morales	1777-1843	Tangancícuaro	Sonora y Oaxaca
Pelagio A. Labastida y D.	1810-1891	Zamora	Puebla, Arz. de México
Clemente de J. Munguía	1810-1868	Los Reyes	1er. Arz. de Michoacán
Antonio de la Peña y N.	1799-1887	Zamora	1er. obispo de Zamora
José Ma. Mora y del Río	1854-1928	Pajacuarán	Tehuantepec, Oaxaca, Tulancingo, Arz. de México
Fco. Plancarte y Navarrete	1856-1920	Zamora	Campeche, Cuernavaca, Linares, Arz. de Monterrey
Fco. Mendoza y Herrera	1853-1923	Tingüindín	Campeche, Durango
Fco. Orozco y Jiménez	1864-1936	Zamora	Chiapas, Arz. de Guadalajara
Leonardo Castellanos	1862-1912	Ecuandureo	Tabasco
J. de Jesús Fernández B.	1865-1928	Santa Inés	Coadjutor de Zamora
Genaro Méndez del Río	1867-1952	Pajacuarán	Huajuapan de León
Vicente Castellanos	1870-1939	Sahuayo	Campeche, Tulacingo
Fco. González Arias	1865-1946	Cotija	Campeche, Cuernavaca
Rafael Guizar y V.	1878-1938	Cotija	Veracruz
Antonio Guizar y V.	1879-1971	Cotija	Arz. de Chihuahua
Salvador Martínez S.	1889-1969	Zamora	Aux. de Zamora y de Morelia
José González y V.	1884-1959	Cotija	Arz. de Durango
Luis Guizar Barragán	1895-1980	Cotija	Campeche, Saltillo
Celestino Fernández y F.	1890-1980	Santa Inés	Huajuapan de León
Abraham Martínez y B.	1903-1982	Peribán	Tacámbaro
José Villalón Mercado	1894-1980	Uruapan	Aux. Arq. de México
Jesús García Ayala	1910-	Yurécuaro	Emérito de Campeche
Luis Mena Arroyo	1920-	Churintzio	Arz. Aux. Arq. de México
Rogelio Sánchez G.	1921-	S. José de Gracia	Emérito de Colima
Rafael Muñoz N.	1925-	Vista Hermosa	Zacatecas, Aguascalientes
Jesús Sahagún de la P.	1922-	Cotija	Tula, Lázaro Cárdenas
Alfonso Sánchez T.	1928-1970	Tanhuato	Papantla
José Fernández A.	1933-	Santa Inés	Apatzingán, Colima

Fuente: *Mensaje*, Zamora, Mich., núms. 106 (10-I-1988), 107 (17-I-1988), 108 (24-I-1988).

CRONOLOGÍA COMPARATIVA DE LOS PRINCIPALES ACONTECIMIENTOS DE LA IGLESIA CATÓLICA EN MÉXICO 1970-1993

Año	Internacional y Nacional	Diócesis de Zamora, 1970
1970		ENERO. El obispo José Salazar López hizo un llamado a los seglares para que ayuden a difundir el mensaje del Evangelio debido a la baja proporción de vocaciones sacerdotales y de religiosos. Los exhortó a que se formen y capaciten primero para que sean ejemplos vivos de su fe.
		ENERO. Reunión del equipo regional de la Juventud Agrícola Campesina (JAC) celebrada en Morelia del 14 al 20 de diciembre de 1969; asistieron representantes campesinos y asesores de ocho diócesis. Zamora estuvo representada por grupos de la ciudad de Zamora y de Cojumatlán. En 1970 el plan de acción de la JAC se dirigió a la concientización de los campesinos sobre su situación real y a la formación de comunidades de base. En Totolán el P. Rafael Rodríguez formó seis comunidades de base con personas emparentadas entre sí.
		FEBRERO. El P. Alfonso Verduzco Pardo, sub asistente diocesano del Movimiento Familiar Cristiano (MFC), emitió un documento para renovar el plan de acción del movimiento y puntualizar sus objetivos principales.
	MARZO. El arzobispo de México, cardenal Miguel Darío Miranda envió un mensaje a todos los directores de colegios católicos reprobando la promoción de afiliaciones al Movimiento Universitario de Renovadora Orientación (MURO), de abierta ideología integrista y anticomunista, así como a organizaciones de ideología marxista.	

MARZO. Sacerdotes de Zamora expresaron a la opinión pública que el nuevo obispo de la diócesis deberá ser una persona "que haya estado en contacto cercano con nuestra realidad, que conozca esta diócesis en su forma propia de ser y que haya estado interesado en sus asuntos". "Un obispo que pueda animar de espíritu evangélico todas las realidades o estructuras terrenas, tales como la economía, la organización social, la política misma".

MARZO. Debido a acusaciones y calumnias anónimas el párroco de Tarecuato fue removido. Algunos sacerdotes que lo defendieron mencionaron todas las obras materiales que hizo en favor de la comunidad.

MARZO. Mons. José Salazar López fue nombrado nuevo arzobispo de Guadalajara.

MARZO. Mons. Luis Mena Arroyo fue nombrado administrador apostólico y se le otorgaron facultades, prerrogativas y responsabilidades de obispo diocesano.

MARZO. Sacerdotes de la ciudad de Zamora hicieron un llamado a las autoridades eclesiásticas para que tomen en cuenta a la población en la elección de su obispo.

AGOSTO. El Secretariado Social Mexicano, presidido por el P. Manuel Velázquez Hernández, pidió a los obispos una actitud mental de renovación acorde con los problemas que enfrenta el país y declaró que la jerarquía eclesiástica de México no ha manifestado una postura propia a las exigencias de hoy, según demandan los problemas graves del país.

AGOSTO. El 28 de julio se formaron en Chilchota dos grupos de Juventud Agrícola Campesina.

AGOSTO. Se publica en México el libro *Población, Iglesia y Cultura. Sistemas en conflicto*, donde se divulgan los resultados de una investigación sobre las respuestas de la Iglesia católica a las crisis demográficas relacionadas con el rápido crecimiento de la población. La investigación se realizó en cinco países de América Latina y fue coordinada por el Instituto Mexicano de Es-

tudios Sociales y la Federación Internacional de Institutos de Investigaciones Sociales y Socioreligiosas.

OCTUBRE. Se celebró el 17 de octubre la ceremonia de toma de posesión del nuevo obispo de la diócesis: Mons. Adolfo Hernández Hurtado. Al acto asistieron el cardenal José Garibi Ribera ex arzobispo de Guadalajara, Carlo Martini delegado apostólico en México, y José Salazar López, VI obispo de Zamora y nuevo arzobispo de Guadalajara.

OCTUBRE. El representante de los cien mil purhépechas que habitan la diócesis de Zamora pronunció un discurso ante el nuevo obispo destacando que su raza necesita un "Tata Vasco '70'".

NOVIEMBRE. Después de hacer pública su renuncia como director del Secretariado Social Mexicano el P. Manuel Velázquez Hernández aseguró que su renuncia fue voluntaria y que tomó la decisión por una serie de presiones al Secretariado, a partir de sus declaraciones sobre el episcopado.

DICIEMBRE. El obispo Hernández Hurtado propuso una serie de medidas para proteger y evitar que sean explotados los artesanos de la región.

DICIEMBRE. Reunión del obispo Hernández Hurtado con el Club de Leones de Zamora.

1971

ENERO. Mons. Hernández Hurtado inició la visita pastoral de Pajacuarán, Vista Hermosa, Tlazazalca, San José de Gracia y Ario de Santa Mónica. En Tlazazalca destacó la necesidad de una auténtica pastoral para migrantes.

ENERO. Presencia de pastores y grupos protestantes en varios pueblos de La Cañada de los Once Pueblos donde sólo hay dos sacerdotes católicos para atender a la población.

ENERO. Reunión de Mons. Adolfo Hernández Hurtado con los obispos de San Luis Potosí Mons. Estanislao Alcaraz y el de Colima Mons. Leobardo Vieyra para hablar sobre el próximo encuentro del MFC.
FEBRERO. Mons. Adolfo Hernández Hurtado se reunió con el presidente nacional de la Acción Católica Mexicana (ACM) Lic. Gabriel Rosales Hueso y con el asistente nacional P. Rafael Muñoz, para preparar la reunión nacional de la ACM a celebrarse del 12 al 16 de febrero. El obispo proyecta impulsar organismos de la ACM en la diócesis.

FEBRERO. Del 4 al 7 se realizó en Monterrey el sexto Encuentro del Movimiento Familiar Cristiano con el tema "Presencia comprometida de la familia en la comunidad". Al frente del encuentro estuvo Mons. Adolfo Hernández Hurtado como presidente nacional de la Comisión Episcopal del Apostolado de los Laicos. Asistieron 2 800 inscritos, 368 sacerdotes y 16 obispos, también se contó con la presencia de matrimonios de Estados Unidos y Canadá. De la diócesis de Zamora fueron 20 matrimonios.

FEBRERO. La JAC suspendió sus actividades al dejar de funcionar el Secretariado Social Mexicano, del cual dependía para su asesoría y financiamiento.
MARZO. Primera reunión de Mons. Adolfo Hernández con los párrocos y capellanes de la diócesis, en ella el obispo expresó sus ideas sobre la actitud pastoral en la ciudad y sus relaciones con la vida parroquial. La actitud pastoral debe estar regida por tres grandes líneas: el magisterio de la Iglesia a partir de los documentos del Concilio Vaticano II, las fijadas por el obispo y las de libre opción sin descuidar el respeto mutuo. Mons. Hernández aclaró sus motivos para no publicar muchas circulares pues piensa que el clero zamorano está ya sensibilizado y cultivado.

ABRIL. En Atecucario se agravó el conflicto entre católicos y evangelistas. Un grupo de mujeres denunció la labor "proselitista" de los evangelistas que, según ellas, ha dividido al pueblo en dos bandos. Los evangelistas declararon que de ninguna manera tienen interés en crear problemas. En respeto a la libertad religiosa las autoridades civiles se limitaron a hacer recomendaciones pues no comprobaron ningún hecho delictuoso.

MAYO. Durante su estancia en Zamora los presidentes del equipo nacional del Movimiento Familiar Cristiano auscultaron a los candidatos para la renovación del equipo diocesano.

AGOSTO. El P. Luis Caballero comentó la encíclica del Papa Pablo VI *Humanae Vitae* señalando que aunque la anticoncepción no siempre aleja de la comunión, pecan gravemente quienes recurren a ella sólo por placer.

AGOSTO. Se constituyó el primer consejo presbiterial, también llamado "senado del obispo", 19 clérigos fueron elegidos democráticamente por votación de los sacerdotes de la diócesis y tres más fueron designados directamente por Mons. Hernández.

SEPTIEMBRE. Celebración en París del III Sínodo General de Obispos donde se trataron los temas "El ministerio sacerdotal" y "La justicia en el mundo".

SEPTIEMBRE. En la asamblea Nacional de Asistentes Eclesiásticos celebrada en Zamora del 23 al 25 de agosto, se resaltó que a pesar de la situación en que se encuentra actualmente la Acción Católica se debe continuar con la renovación de sus líneas fundamentales de trabajo.

OCTUBRE. En un documento publicado en el diario capitalino *Excélsior*, la Comisión Episcopal de Educación y Cultura, señaló que actualmente no se educa para la democracia ni en el ámbito escolar ni en el político. Incluso en algunas escuelas católicas la

cultura que se transmite es clasista, elitista e incoherente con los ideales de justicia que proclama la Iglesia.

OCTUBRE. Con motivo de las elecciones municipales en Zamora, nueve sacerdotes presentaron un manifiesto dirigido a la opinión pública, en él destacan que todo cristiano debe participar con todas sus energías en la política, en el sentido amplio de la palabra, y no restringirse a la lucha de partido, en donde los horizontes se reducen.

1972

ENERO. El P. Joaquín Sáenz Arriaga, ex jesuita de 72 años de edad, fue excomulgado por haber escrito un libro en el que critica duramente al Papa Paulo VI. El arzobispo de México declaró que el P. Sáenz ha quedado fuera con la suspensión *a divinis* hasta que se retracte de sus injurias.

ENERO. En Sahuayo causó consternación la excomunión del P. Sáenz, especialmente entre un grupo de integristas locales.

FEBRERO. El arzobispo de Chihuahua, Adalberto Almeida, y el obispo de Ciudad Juárez, Chihuahua, declararon en torno al tema de la guerrilla en México, que la violencia institucional era el origen de todas las violencias.

FEBRERO. En una reunión con los párrocos y capellanes de la ciudad, Mons. Hernández declaró, a propósito del tema de justicia, que la cuaresma es el momento de influir para lograr una transformación de la vida cotidiana. "Sin cortar la libertad de nadie, pero siempre unidos. No ignorarnos, hacer una pastoral de conjunto"

ABRIL. Se dio a conocer a la opinión pública la formación de los organismos "Sacerdotes para el Pueblo" y "Cristianos por el socialismo", el documento que anunció estos hechos estuvo firmado por 20 sacerdotes de diferentes diócesis, además de religiosos jesuitas, maristas y dominicos.

ABRIL. El Secretario de Estado del Vaticano pidió al Episcopado Mexicano un informe sobre la participación de los clérigos en política.

MAYO. El MFC hizo un llamado a las familias católicas para que cooperen con el programa gubernamental "Planeación Familiar Integral". Según el MFC el problema demográfico presenta dos aspectos: la fecundidad fuera del matrimonio o de un ambiente de vida familiar y la paternidad irresponsable".

JULIO. Un grupo de religiosas de la congregación de Hermanas de los Pobres y Siervas del Sagrado Corazón (HPSSC) fueron a vivir en la colonia "20 de noviembre". Con la hermana Rosa María Díaz Becerril al frente, su tarea es dirigir los cantos de la capilla y colaborar en todo lo posible, tienen tres grupos bíblicos y un centro alfabetizador. "Estamos buscando caminos" señaló la Hermana Rosa María. En un reportaje publicado en *Guía* se destaca la decoración del lugar donde viven, que incluye posters con una figura de Cristo con *Overall*, otro con la figura del "Che Guevara", al pie del cual se lee "el reino de los cielos sufre violencia".

AGOSTO. El arzobispo de México, cardenal Miguel Darío Miranda, emitió su "Exhortación Pastoral sobre la actitud de la Iglesia frente a los problemas sociales de la actualidad" donde invitó al clero a no ejercer actividades profanas y políticas que pusieran en peligro la independencia de la Iglesia de todo régimen, de todo partido y grupo en el poder.

AGOSTO. Un seglar se dirigió al semanario *Guía* para comentar con tristeza las críticas que han recibido las religiosas que viven en la colonia 20 de noviembre. Son lamentables, señala el autor de la carta, los juicios y comentarios que se han hecho con el pretexto de defender la pureza e integridad de la fe cristiana, y que incomode más un retrato del Che Guevara que la injusticia y pobreza en que vivimos.

AGOSTO. El sacerdote Luis G. Franco fue separado de la parroquia de San José en Jacona, después de tres años que dedicó a unificar a los habitantes de colonias populares y atender pastoralmente a jornaleros y campesinos de la localidad. Oficialmente se informó que su salida fue para viajar por diversos países en Europa con el fin de meditar desde allá la situación de México.

OCTUBRE. En un desplegado, 24 sacerdotes de la región se dirigieron al obispo para solicitar que, salvo casos excepcionales, ningún sacerdote permanezca en un lugar por más de seis años ya que el estancamiento o estancia indefinida en un lugar es uno de los problemas que impiden el logro de la renovación pastoral.

OCTUBRE. A puerta cerrada, en reunión presidida por Mons. Hernández Hurtado sacerdotes y obispos estudiaron aspectos jurídicos y pastorales. Lo único que se comentó sobre la reunión fue el estudio acerca de los vicarios pastorales y los recientemente nombrados vicarios episcopales.

NOVIEMBRE. Se realizó en Fortin, Veracruz, la IV Asamblea de la Asociación Teológica Mexicana con el tema "Iglesia-Mundo" en la búsqueda de "el compromiso concreto y real de la Iglesia en la situación y proceso actual de México", se señaló que una nueva visión política ha empezado a aparecer. Mons. Méndez Arceo declaró "yo estoy seguro que hay un deseo de cambio en las fuerzas pensantes del régimen. Hay muchos elementos jóvenes, bien preparados y bien intencionados".

DICIEMBRE. Mons. Adolfo Hernández Hurtado, en su calidad de presidente de la Comisión de Apostolado Seglar, encabezó el grupo que preparó el documento sobre la paternidad responsable. En la preparación de este documento fue "decisiva la intervención de grupos de laicos de organizaciones católicas como el MFC".

1973

ENERO. El Episcopado Mexicano publicó el documento pastoral "Mensaje del episcopado al pueblo de México sobre la paternidad responsable", el cual fue recibido positivamente por la opinión pública y organismos interiorizados por esa problemática.
ENERO. En Quito, Ecuador se fundó la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA) con el propósito de escribir una historia desde la perspectiva del pobre. Su primer presidente fue Enrique Dussel.
FEBRERO. Inició la I Asamblea Plenaria del Episcopado Mexicano para tratar el tema de la participación del clero en política. La elaboración del documento "El compromiso cristiano ante las opciones sociales y la política" producto de esta asamblea suscitó fuertes criticas y divisiones internas. La primera versión de este documento no se dio a conocer al público
FEBRERO. Mons. José Salazar López, ex obispo de Zamora y arzobispo de Guadalajara, fue nombrado cardenal. Es el tercer mexicano en recibir el nombramiento.

MARZO. Mons. Sergio Méndez Arceo visitó los talleres del semanario *Guía*.

JUNIO. En el III Sínodo Mundial de los Obispos, celebrado en Roma, se acordó que para el siguiente sínodo el tema sería: "El papel de la mujer en la Iglesia". El Papa decidió cambiar el tema pero impulsó la formación de una comisión pontificia, compuesta por 25 personas, para estudiar los problemas relativos a la mujer en la sociedad y en la Iglesia".

SEPTIEMBRE. Concluyó en Jacona el Curso de Pastoral Juvenil con duración de cinco semanas y contó con la participación de 49 personas entre sacerdotes, religiosas y jóvenes.

OCTUBRE. La Acción Católica emprendió la lucha para formar dirigentes seglares debido a la notable escasez de dirigentes en todos los niveles. Dicha formación se llevará a cabo a través de cursos que incluirán tanto temas religiosos como de interés social.

OCTUBRE. Nombramiento de Mons. José Salazar López como nuevo presidente de la Conferencia Episcopal. Durante la asamblea, los 63 arzobispos y obispos del país elaboraron un documento en el que se declararon en contra de la situación de violencia física y verbal que se vive actualmente en México, subrayando que tal situación puede desembocar en una dictadura.

NOVIEMBRE. El presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral Social dio a conocer que el Secretariado Social Mexicano dejó de ser un órgano oficial del Episcopado Mexicano y seguirá funcionando como una institución eclesial de investigación y promoción al servicio de la Iglesia y el pueblo de México.

NOVIEMBRE. Mons. Adolfo Hernández Hurtado designó nuevos sueldos para párrocos y vicarios de la diócesis, consistentes en $2 000 mensuales para los primeros y $1 500 para los segundos.

NOVIEMBRE. Diez sacerdotes miembros del "Equipo permanente de Reflexión-acción" de la diócesis de Cd. Juárez, criticaron a la Iglesia mexicana calificándola de "indiferente e indecisa". Pidieron que se ponga atención en la creciente actitud liberadora y que junto con los oprimidos se busque la transformación radical de la sociedad que los mantiene silenciosos.

1974

FEBRERO. El presidente Luis Echeverría realizo una visita oficial a Pablo VI en el Vaticano, para agradecer su apoyo a la "Carta de deberes y derechos económicos de los Estados". La visita suscitó fuertes con-

troversias en México. Voceros del gobierno aclararon en diferentes foros que este hecho no presagiaba ninguna posibilidad de cambio en la relación del Estado con la Iglesia en México.

FEBRERO. En la prensa nacional se publicaron dos desplegados firmados por la Unión Nacional de Padres de Familia atacando los libros de texto, especialmente los de ciencias naturales y ciencias sociales.

MARZO. El Episcopado Mexicano emite su "Nuevo mensaje del Episcopado Mexicano sobre la reforma educativa" en donde aclara su posición pastoral con respecto al conflicto por los libros de texto y el derecho de los padres de familia en torno a la educación".

MAYO. Durante su visita a Zamora, Mons. Gaspari, Nuncio apostólico, declaró que con respecto a las elecciones de obispos se estudia a las personas idóneas para cubrir una vacante y sugerir nombres; pero es el Papa directamente quien nombra a los obispos. Con respecto a la "catedral inconclusa" comentó que no se debe cometer los mismos errores del pasado empeñándose en construir Iglesias de piedra durante años cuando lo que hace falta actualmente es la construcción de una Iglesia viva.

JULIO. Por iniciativa de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas se celebró el Congreso Indígena con la participación de diferentes grupos étnicos del estado. En él se trataron sus problemas sociales, políticos y económicos, y se organizaron grupos para buscarles solución.

JULIO. En Minatitlán, Veracruz fueron detenidos sin previa investigación y con violencia, mientras viajaban en un auto, los obispos Arturo Synsmanski, de Tampico, José Esaúl Robles, de Tulancingo, Rafael García, de Tabasco y Ricardo Guizar, auxiliar de Puebla. En la operación policial participaron alrededor de 30 elementos bien armados y sólo después de la intervención del ex presidente de la Acción Católica, quien fuera

testigo ocular de los hechos, los prelados fueron liberados tras una disculpa.
DICIEMBRE. El abad de la Basílica de Guadalupe, monseñor Guillermo Schulenburg comunicó en rueda de prensa que el 12 de diciembre sería colocada la primera piedra de la nueva Basílica. La noticia provocó encontradas reacciones en la opinión pública.

DICIEMBRE. Mons. Hernández Hurtado fue removido de la diócesis de Zamora. En una entrevista comentó que su cambio no se debió a presiones de ningún tipo. A modo de balance señaló que de los cuatro años de su gobierno en esta diócesis tres los dedicó a conocerla bien. Un logro importante fue la creación del Fondo Común del Clero para ayuda de los sacerdotes de la misma diócesis, enfatizó que hace mucha falta la participación de los seglares.
DICIEMBRE. Entrevista a Mons. José Esaúl Robles Jiménez, nuevo obispo de Zamora, en la que declaró que le gustaría ser tan tradicionalista como renovador o progresista y que lo que sí puede hacer mucho daño a la Iglesia son las posiciones cerradas y los "antis".

1975

ENERO. En misa dominical celebrada ante comerciantes, industriales y banqueros, el cardenal José Salazar López subrayó que ahora es momento de hacer productivo todo recurso, de crear fuentes de trabajo, de educar a todos los seres humanos, y de no atesorar egoístamente.

ENERO. En una editorial del semanario *Guía* se escribió que "Zamora tiene nuevo obispo así como el estado de Michoacán tiene 113 nuevos alcaldes. Ninguno fue electo democraticamente y todos tendrán que enfrentar distintos problemas para sacar adelante sus respectivas jurisdicciones".

JUNIO. A propósito del comunicado de Pablo VI a los participantes del III Congreso de Renovación Carismática, en México los obis-

pos asumen posiciones variadas de aceptación, tolerancia y prohibición del movimiento en diferentes diócesis del país.

AGOSTO. El obispo de Huejutla, monseñor Serafín Vázquez, en unión de su consejo presbiterial dirigieron un mensaje a los católicos de la diócesis acerca de la pobreza extrema de los indígenas y los conflictos en la posesión de tierras.

SEPTIEMBRE. El obispo de Cuernavaca, monseñor Sergio Méndez Arceo, y un grupo de sacerdotes emitieron el documento "Reflexiones sobre la nueva Basílica de Guadalupe" en el que critican varios aspectos del proyecto refiriéndose especialmente al significado liberador del mensaje Guadalupano, incongruente con la campaña de tipo empresarial que se lanzó en todo el país para promover los "bonos guadalupanos", en coordinación con las instituciones bancarias y utilizando métodos mercadotécnicos.

SEPTIEMBRE. En un documento suscrito por Mons. José Esaúl Robles, se comunicó que la catedral se separa del cabildo eclesiástico quedando a cargo de un sacerdote dependiente del obispo. El P. Conrado Fernández recibió dicho nombramiento, asimismo se informó que los canónigos recibiran una mensualidad de $ 2 000 directamente del padre tesorero. La catedral dejará de recibir el "subsidio decimal" mismo que se integrará en el "fondo común". Estas disposiciones fueron fundamentadas en el decreto *Christus Dominus* del Concilio Vaticano II.

SEPTIEMBRE. Los obispos emitieron la "Declaración del Episcopado Mexicano sobre el respeto a la vida humana" en la que dirigieron una crítica contra "la manipulación dirigida desde países dominadores, con la complicidad de grupos nacionales que anteponen sus intereses personales a la dignidad y libertad de las personas", causando actos de violencia como el homicidio, el aborto, la eutanasia y el suicidio.

NOVIEMBRE. En el curso de una "Marcha de la juventud" al cerro del Cubilete en el estado de Guanajuato fueron asesinados dos dirigentes de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana. El Episcopado Mexicano reprobó los actos de violencia y exigió a las autoridades el esclarecimiento de los hechos.

DICIEMBRE. En su mensaje navideño, el obispo de Hermosillo, monseñor Carlos Quintero Arce, trató el tema de las injusticias y explotación social contra los campesinos dirigiendo una critica directa contra el sector terrateniente de la entidad.

DICIEMBRE. Veinte sacerdotes celebraron sus bodas de plata sacerdotales, en la misa de acción de gracias Mons. José Esaúl Robles señaló que se acabó la visión individualista de la Iglesia que considera a la parroquia como una propiedad o a la diócesis como feudo.

DICIEMBRE. En Tehuantepec, monseñor Arturo Lona durante su mensaje navideño condenó el asesinato de campesinos en Juchitán, Oaxaca. Pidió la intervención de las autoridades para aplicar el peso de la ley a los culpables.

1976

FEBRERO. Se realizó una manifestación de apoyo al obispo, Mons. José Esaúl Robles, como respuesta a las críticas elaboradas por personas no identificadas. En una misa celebrada después de la manifestación, el obispo señaló que sólo unidos se puede avanzar y "si hay desunión nos despedazamos".

ABRIL. En la parroquia de San Francisco, en Uruapan, se rindió el primer informe de la administración seglar con resultados positivos. En la administración participan siete matrimonios y es una de las tres que ha emprendido este sistema, las otras dos son la de Paracho y la de Guadalupe también en Uruapan.

MAYO. El obispo de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, monseñor Samuel Ruiz, en su documento "Situaciones de injusticia y violencia en Chiapas" dirigió una crítica contra los caciques de la región en connivencia con las autoridades locales por los graves asesinatos y explotación de los indígenas".

JULIO. En una carta abierta al obispo los habitantes de Purépero expresaron sus quejas y dudas con respecto a la manera en que el sacerdote local conduce la vida espiritual y las actividades de la Iglesia del pueblo, pidieron la intervención del obispo para que atienda su llamado.

SEPTIEMBRE. En un documento suscrito por el Episcopado Mexicano se reprobó el proceder de Mons. Lefebvre y a sus seguidores, los instó a recapacitar y a obedecer las disposiciones del Santo Padre.

OCTUBRE. Durante su reunión anual los obispos mexicanos reeligieron al Cardenal José Salazar como presidente de la conferencia del Episcopado Mexicano. Mons. J. Esaúl Robles fue elegido como vicepresidente.

OCTUBRE. En Zamora se comentó que la elección de Mons. Robles como presidente de la CEM es una llamada de atención para aquellos que lo han criticado y no saben valorar la persona y actividades pastorales del obispo.

1977

FEBRERO. Se celebró en Cd. Juárez el VIII encuentro del MFC.

FEBRERO. Se celebró en la ciudad de México el encuentro: "la evangelización a través de los medios grupales". Este encuentro es para preparar el encuentro internacional organizado por la Oficina Católica Inernacional, que se llevará a cabo en Munich en noviembre de 1977.

ABRIL. En reunión ordinaria del Episcopado Mexicano celebrada en Tlaxcala, los obispos rechazaron la intervención del Estado para el control de la natalidad y afirmaron el

derecho a la vida de todo ser humano desde el momento de su concepción.
JUNIO. Con motivo de la reforma electoral, voceros del Partido Comunista Mexicano declararon que los ministros de los diferentes cultos, en su calidad de ciudadanos, deberían de gozar del derecho de formar parte de cualquier partido político.

JULIO. Se celebró la primera convivencia juvenil diocesana con la finalidad de fomentar la unión de los jóvenes de la diócesis. Asistieron 600 jóvenes de 23 parroquias de la diócesis.

AGOSTO. El P. Javier Lozano Barragán, anteriormente encargado de Estudios Espirituales del Clero de la Diócesis de Zamora. Tomó posesión en Medellín, Colombia, como nuevo director del Instituto Pastoral del Consejo Episcopal Latinoamericano.

AGOSTO. Después de una amplia consulta entre los sacerdotes de la diócesis Mons. José E. Robles nombró al P. Raúl Ventura Navarro como nuevo rector del seminario mayor.

SEPTIEMBRE. En respuesta a la polémica que desató la declaración del PCM sobre la participación del clero en política, el sacerdote Carlos Talavera, en su calidad de vocero oficial del episcopado, aclaró a la opinión pública que la Iglesia no es un grupo de presión, ni un partido político, que respeta a los poderes públicos sin tomar partido por ellos y sólo los critica cuando infringen la justicia.
SEPTIEMBRE. Comentario acerca de un desplegado de los jesuitas respecto a la agresión de que han sido objeto, cuando agentes de la policía sin orden de aprehensión y con lujo de violencia se presentaron en su casa en la Cd. de México queriendo secuestrar a uno de los sacerdotes.
OCTUBRE. Mons. Ernesto Corripio Ahumada, arzobispo de Puebla, fue designado nuevo arzobispo de México en sustitución de Miguel Darío Miranda quien presentó su renuncia por su avanzada edad (80 años).

OCTUBRE. Se celebró curso de pastoral de la juventud en San Luis Potosí para analizar los retos, obligaciones y problemas que enfrenta la juventud actualmente en busca de pistas para la pastoral juvenil. Al evento asistieron cuatro obispos, 147 sacerdotes, ocho seminaristas y 26 religiosas de 40 diócesis de la república.

OCTUBRE. En mensaje destinado a recordar la Jornada Mundial de las Misiones, Mons. José Esaúl Robles señaló que el trabajo misionero es parte integrante y esencial del cristiano. La misión evangelizadora es fruto de una formación, de un proceso de oración, estudio, reflexión, diálogo y compromiso.

NOVIEMBRE. Con la participación de alrededor de 110 jóvenes se celebró, en San Antonio Guaracha, un retiro espiritual donde se analizaron temas religiosos, económicos, políticos y sociales.

1978

FEBRERO. En la celebración del XXV aniversario del templo del Señor de la Salud, el párroco, Eduardo Gutiérrez Cendejas señaló que el movimiento de vida cristiana es uno de los mas grandes logros del valle de Zamora, tanto en lo espiritual como en cuestiones materiales pues gracias a él se ha logrado la construcción y remodelación de varios templos y se impulsó el dispensario Miguel Hidalgo.

MAYO. En vísperas de realizarse la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, surgieron nuevas polémicas en torno a la participación de la Iglesia en la política. Se manifestó que la supuesta "injerencia" de la Iglesia en asuntos políticos se limita a una orientación de los fieles sobre sus deberes y principios morales sin meterse con la acción partidista. A esta orientación no sólo tiene derecho sino obligación de hacer.

JULIO. Mons. José Salazar López, presidente de la Conferencia Episcopal Mexicana, denunció una conjura internacional con

elementos subversivos agrupados bajo el nombre de "Iglesia Popular" que ha penetrado en presbiterios, seminarios y comunidades religiosas.

1979

ENERO. Primera visita pastoral del Papa Juan Pablo II en México. En Puebla el Papa inauguró la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano en la que participan 187 obispos delegados.

FEBRERO. Se celebró en Cuernavaca la VII Asamblea Nacional del Movimiento Bíblico, asistieron 72 sacerdotes, 14 religiosas y algunos seglares procedentes de 37 diócesis del país.

FEBRERO. En el seminario mayor se realizó un encuentro de la Renovación en el Espíritu a la que asistieron poco más de 600 personas provenientes de todo el país, las conferencias estuvieron a cargo del grupo Carismas de Los Ángeles, California.

MARZO. En el Plan de Trabajo Pastoral los sacerdotes que laboran en la Meseta Tarasca se comprometieron a buscar una solución a los problemas de linderos de tierras que han provocado serios conflictos entre los habitantes de la región.

MAYO. Los obispos de la región pastoral del Golfo emitieron una exhortación pastoral de cuaresma, en la que retoman algunas conclusiones de la reciente CELAM manifestándose en pro de la liberación de los ídolos de la riqueza y del poder.

JUNIO. El Papa designó a Mons. Javier Lozano Barragán obispo auxiliar del arzobispo de México. El P. Lozano era, desde hace dos años, director del Instituto Teológico del CELAM en Medellín, Colombia.

JULIO. Los obispos de Guadalajara, Culiacán, Chilapa, Durango, León, Chihuahua y Zamora emitieron mensajes pastorales con motivo de las elecciones.

JULIO. El P. Luis G. Franco rindió su informe anual de actividades como párroco de la Divina Providencia, entre otras cosas destacó la formación de quince comunidades.

de base, la caja popular de ahorro, un jardín de niños, dispensario médico, bazar de ropa usada, asistencia a indigentes, servicio funerario de la mutual.

JULIO. El P. J. Jesús Cuevas del Río rindió su informe como párroco de Los Reyes.

AGOSTO. Un grupo de aproximadamente 15 médicos y 10 pasantes, integrantes de la Sociedad Cristiana Internacional de México, de extracción evangélica, estuvieron en Paracho para dar consultas, medicinas y practicar operaciones quirúrgicas a enfermos de escasos recursos. Atendieron a por lo menos 4, 500 pacientes, gratuitamente.

SEPTIEMBRE. El P. Alfonso Rodríguez Solórzano tomó posesión como nuevo párroco de Chavinda

NOVIEMBRE. Un grupo de aproximadamente 250 personas procedentes de Jiquilpan realizaron frente a la oficinas del obispado, una manifestación de protesta por el cambio de su párroco.

NOVIEMBRE. El obispo bendijo la nueva capilla de Cristo Rey en la colonia Lomas de San Pablo de Jacona.

NOVIEMBRE. Se celebró en el seminario mayor una reunión del Movimiento Juvenil de Vida Cristiana como preparación para la X Reunión Nacional de dicho movimiento.

DICIEMBRE. Se realizó en Los Reyes la X Reunión Nacional del Movimiento Juvenil de Vida Cristiana a la que asisten jóvenes de todo el país. Los temas a tratar fueron la desigualdad social, lacras familiares, conflictos obrero-patronales, apatía política y una religiosidad liberal.

DICIEMBRE. Se erigió El Carmen como nueva parroquia en la diócesis al frente de la cual estará el P. Conrado Fernández Fernández.

1980

ENERO. El secretariado del movimiento diocesano de Cursillos de Cristiandad celebró una reunión en donde rindió su informe de actividades del año 1979.

FEBRERO. El Episcopado Mexicano a través del Comité Episcopal difundió su mensaje "Declaración del Comité Episcopal sobre una posible liberalización del aborto" en la que sancionan esa práctica que atenta contra la vida.
MARZO. Monseñor Arnulfo Romero, arzobispo de San Salvador, fue asesinado en la catedral mientras oficiaba misa. A sus funerales acuden el cardenal Ernesto Corripio Ahumada en calidad de representante papal y otros obispos mexicanos. En la homilía de los funerales estallaron tres bombas en medio de doscientos mil feligreses en la plaza y seguido de un tiroteo; los prelados tuvieron que refugiarse en la catedral.
ABRIL. En una conferencia de prensa, voceros de la CEM declararon que en su Plan Global de la CEM se determinó que la Iglesia participaría activamente en la vida política del país, pero sin intención de modificar el artículo 130 constitucional para no "exasperar el ambiente nacional".

ABRIL. Se reunieron 88 000 pesos para la construcción del albergue para jornaleros en el terreno anexo al templo del Rosario, al frente del cual se encuentra el P. Florencio Magaña. El dinero se reunió gracias a colectas en los templos, utilidades de un evento popular, donaciones del club campestre y de un particular.
SEPTIEMBRE. Sacerdotes de la Meseta Tarasca continuaron realizando su labor de pacificación y concientización con los habitantes de la zona.
NOVIEMBRE. Vecinos de la ciudad consintieron que se construya de nuevo el templo de La Medallita.

1981

FEBRERO. Mons. José Esaúl Robles anunció la erección de cuatro nuevas parroquias: Nuevo Zirosto con el P. Fernando Fernández como párroco, Cumuatillo con el P. José Luis Garibay, Cristo Rey de Jacona con el P. Jesús Quintero y Patzimaro todavía sin párroco designado.

FEBRERO. Por iniciativa de Mons. Robles fue edificado, en sólo dos meses, el albergue para jornaleros; obra que fue sufragada en su totalidad por el clero y cuenta con 128 camas, baños y regaderas.

AGOSTO. El nuncio apostólico en México Girolamo Prigione con el secretario general de la CEM, monseñor Genaro Alamilla, indicaron a la prensa que "los sacerdotes no deben opinar sobre política electoral y que las declaraciones de sacerdotes contrarias a este lineamiento no representan el punto de vista del Episcopado Mexicano".
SEPTIEMBRE. El Comité episcopal, a nombre de la CEM, envió un "Mensaje al pueblo de México sobre el próximo proceso electoral" en el que reitera la responsabilidad de todos los mexicanos a participar en las elecciones.

1982

MARZO. Se presentó la hoja parroquial "El Calvario" del santuario del Señor de la Salud, cuyo objetivo es informar y orientar pastoralmente a los feligreses.
JULIO. Con la bendición del obispo se inauguró el albergue para jornaleros.

AGOSTO. Se manifestaron divisiones internas en la comunidad de la ermita de Puruarán llamada Nueva Jerusalem circulan rumores de abusos sexuales, desfalcos, pugnas por lideratos y faenas obligatorias
SEPTIEMBRE. El Partido Socialista Unificado de México (PSUM) propagó como lema de campaña política la participación de cristianos y socialistas, suscitando diferentes reacciones en pro y contra.
SEPTIEMBRE. Después del informe presidencial de José López Portillo en el que estatizó la banca, la mayoría de los miembros del episcopado exhortaron a la solidaridad para la reconstrucción nacional, pero con señalamientos críticos a que dicha medida se justificara en la participación de bienes.
NOVIEMBRE. Fuerte enfrentamiento entre distintos grupos de la comunidad de Nuevo

Jerusalem que tuvo como consecuencia varios heridos y la expulsión de uno de los grupos. Entre otras cosas, se supo que una de las videntes jóvenes resultó embarazada y se acusó de herejía a los que dudaron de la divinidad del hecho. Policías judiciales ayudaron a desalojar a varios de los habitantes de Nueva Jerusalem quienes señalaron que vivían en una "tiranía religiosa intolerable".

1983

ENERO. Fueron removidos los párrocos de Chavinda, Tancítaro, Churintzio.
ENERO. Se instituyeron en la diócesis los Consejos Parroquiales constituidos por sacerdotes y laicos para promover la vida cristiana de manera más viva.
ENERO. Entró en funciones el nuevo Secretariado Diocesano del Movimiento de Cursillos de Vida Cristiana.

MARZO. Se fundó en la ciudad de México el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana a iniciativa de un grupo de laicos y prelados que recibieron el beneplácito del Episcopado Mexicano.
MAYO. El arzobispo de Chihuahua, monseñor Adalberto Almeida emitió su orientación pastoral "Votar con responsabilidad" en donde exhorta a los feligreses a participar en las elecciones y a los sacerdotes a que los ayuden a reflexionar sobre una serie de temas cívicos políticos que contiene su documento pastoral.
MAYO. Fueron excomulgados cuatro "obispos" mexicanos pertenecientes a la Iglesia tradicionalista, consagrados sin la autorización del Papa.

MAYO. A través de una carta el obispo invitó a los sacerdotes, comunidades religiosas y fieles a celebrar el día del seminario.
SEPTIEMBRE. El P. José Luis Amezcua Melgoza fue nombrado nuevo rector del seminario diocesano en sustitución del P. Raúl Ventura quien será el rector del seminario mexicano en Roma.

NOVIEMBRE. Los obispos de la Región Don Vasco emitieron su mensaje pastoral "La vida del país es tarea de todos", sobre la situación de la democracia en el país y la responsabilidad de los ciudadanos al respecto.

1984

ENERO. Se anunció la construcción de la casa de la cristiandad en Zamora que a la vez servirá de centro diocesano de reunión. La obra será costeada en su tercera parte por la institución *Adveniat* de Alemania.
AGOSTO. Se celebraron los cien años de existencia de la congregación Hermanas de los Pobres y Siervas del Sagrado Corazón (HPSSC).
AGOSTO. En el seminario mayor se llevó a cabo una reunión del clero de la diócesis para realizar un estudio previo de los temas que van a tratarse en el Sínodo Diocesano.
DICIEMBRE. En el mensaje navideño de los obispos de la Región Don Vasco "Firmes en la Fe" se analizó la penetración de los protestantes en nuestro país, haciendo una distinción entre los hermanos separados (Anglicanos, Calvinistas y Luteranos) de las sectas (Mormones y Testigos de Jehová).

1985

ENERO. Inició la publicación de *Mensaje* periódico diocesano de orientación católica, el director de la publicación es Francisco Valencia Ayala.
ENERO. El primer día del año entraron en vigor nuevos aranceles para costear los servicios religiosos proporcionados a los fieles. Por su parte los sacerdotes recibieron un aumento de sueldo.
FEBRERO. Se celebró el 40 aniversario de la llegada de los primeros Salesianos a Zamora. Los festejos se realizaron en el Instituto Colón, fundado por ellos.

FEBRERO. Se reunieron en Guadalajara los obispos de la CEM para estudiar la constitución pastoral del Concilio Vaticano II, también se contó con la presencia de catedráti-

cos y especialistas en tema de la Iglesia que ayudaron en la reflexión.

FEBRERO. En la curia diocesana se reunieron la mayor parte de los integrantes de la comisión que prepara el próximo sínodo diocesano; se presentó un informe de lo realizado y un cuaderno sobre la "realidad" diocesana.

MARZO. Fue presentado el segundo cuaderno de trabajo por la comisión preparatoria del Sínodo.

MARZO. Se informó sobre las cooperativas de ahorro y crédito, mejor conocidas como "cajas populares", que operan en las distintas parroquias de la diócesis cuentan ya con miles de socios, algunas de ellas tienen ya 20 años en funcionamiento.

MAYO. El Secretariado General de la CEM dio a conocer su "Orientación pastoral de los Obispos mexicanos a propósito de las elecciones".

MAYO. Se celebró en Sahuayo el V Encuentro Nacional del Movimiento de Renovación en el Espíritu Santo al que asistieron alrededor de seis mil personas. Su inauguración fue presidida por Mons. Robles.

JUNIO. Mons. José E. Robles bendijo el Instituto Cázarez, el edificio de tres pisos fue planeado para ser el centro de animación y convivencia del apostolado seglar.

AGOSTO. Los presidentes del equipo coordinador diocesano del MFC, con sede en Uruapan, hicieron un llamado urgente a los sacerdotes de la diócesis para que promuevan el MFC.

OCTUBRE. Encabezados por el obispo de la diócesis se organizó una colecta en beneficio de los damnificados por los sismos de septiembre en la ciudad de México. Hasta el 5 de octubre se habían reunido cerca de seis millones de pesos.

NOVIEMBRE. Los obispos de la CEM se reunieron para nombrar a los representantes de las distintas comisiones de trabajo para el trienio 86-88. Fueron reelectos: Mons. Sergio Obeso como presidente de la CEM, Mons. José Esaúl Robles visepresi-

dente, Mons. Javier Lozano Barragán delegado suplente y Mons. Adolfo Hernández Hurtado como encargado de las causas de canonización en el país.

DICIEMBRE. Fueron ordenados los primeros dos diáconos casados permanentes en la diócesis de Zamora.

DICIEMBRE. En Los Reyes se celebró el primer congreso juvenil de Renovación en el Espíritu Santo.

DICIEMBRE. Los obispos de la Región "Don Vasco" dieron su mensaje navideño en donde invitan a reflexionar sobre el significado de la Navidad y a vivir según las normas y valores cristianos.

1986

ENERO. El periódico diocesano de orientación católica *Mensaje* celebró su primer aniversario con el ejemplar número 26.

ENERO. Mons. José Esaúl Robles informó que, después de consultar al consejo de Administración, se aumentan los aranceles que regirán a los servicios religiosos, así como los salarios de los sacerdotes de la diócesis.

ENERO. Se informó que el equipo diocesano de misioneros seglares que promueve la evangelización de campesinos e indígenas dedicará los trabajos de Semana Santa al problema de la difusión de las sectas protestantes en nuestro país.

FEBRERO. Se celebró en Oaxaca el encuentro nacional de las Comunidades Eclesiales de Base acudieron los obispos de San Cristóbal de las Casas, Tehuantepec, Tabasco, Ciudad Guzmán, y los de las regiones Mixes, del Nayar y de la Tarahumara.

FEBRERO. Se celebró del 31 de enero al 2 de febrero el VI encuentro diocesano de Renovación en el Espíritu con una asistencia de alrededor de 15 mil personas.

FEBRERO. En las Comunidades de Base de Cherán se realizó un trabajo de catequización con niños mediante el método psicobiológico.

MARZO. El arzobispo de Chihuahua y los obispos de Ciudad Juárez, Nuevo Casas Grandes, Tarahumara y Torreón suscribieron la exhortación pastoral "Coherencia cristiana en la política" en el que presentaron un análisis crítico de la situación política y del deber cívico de los católicos a participar en el mejoramiento de la sociedad de acuerdo a los principios de la doctrina social cristiana.

ABRIL. Se erigieron dos nuevas parroquias: La Medalla Milagrosa con el P. Germán Cobos como párroco, y la del Espíritu Santo con el P. Alfonso Verduzco.

ABRIL. Padres de familia y maestros de escuelas provenientes de distintas partes de Michoacán realizaron una manifestación protestando contra el proyecto de ley con el que se pretende normar la educación en el estado de Michoacán. A la manifestación acudieron entre 50 y 90 mil manifestantes.

ABRIL. La CEM decretó varias normas a la luz del nuevo Código de Derecho Canónico que regularán distintos aspectos en la vida de los católicos.

MAYO. En Ciudad Cárdenas, Chihuahua, se celebró el primer encuentro regional de las Comunidades Eclesiales de Base.

MAYO. Se manifestó preocupación por la cada vez mayor penetración de las sectas en el obispado sobre todo en poblaciones donde hay una fuerte migración a E. U. como en Tangancícuaro.

MAYO. En su "Declaración de los obispos de la diócesis de Michoacán", los prelados de la Región "Don Vasco" denunciaron que la Ley de Educación del Estado de Michoacán es un instrumento totalitario y monopolista con la que se pretende impedir la educación que imparte la Iglesia y contradice la libertad proclamada por el gobierno.

JUNIO. En un breve documento los obispos de Michoacán exhortaron a la ciudadanía a ejercer libre y responsablemente su derecho y obligación para votar.

JUNIO. En Morelia alrededor de 10 mil personas, procedentes de varias poblaciones

de la diócesis de Zamora, participaron en una marcha pacífica en defensa de la libertad de educación. Al final de la marcha se efectuó un mitin en la plaza principal en donde el secretario de la Unión Nacional de Padres de Familia se refirió a la ley como un proyecto nefasto.

JULIO. Ante las evidencias de fraude electoral en Chihuahua denunciadas por el PAN, se instaló un jurado popular por ciudadanos que recibieron el apoyo del arzobispo y sacerdotes de la arquidiócesis, quienes anunciaron en las misas dominicales del 13 de julio su decisión de suspender los cultos en testimonio de protesta. Ante la polémica que provocó a nivel local y nacional esta actitud, el nuncio apostólico intervino para evitar que se realizara la suspensión de servicios religiosos.

JULIO. Se proyecta la creación de un hospital diocesano para gente de escasos recursos económicos y que no tengan acceso a los del IMSS o ISSSTE.

AGOSTO. El Consejo de Presidencia de la CEM y representantes de las 15 regiones pastorales de México firmaron un desplegado en apoyo a la lucha por defensa de los derechos cívicos que realizan los ciudadanos de Chihuahua y contra los atropellos que han sufrido por esta causa.

AGOSTO. Los dirigentes del Centro Diocesano de Planificación Natural de la Familia rindieron al obispo un amplio y detallado informe de actividades, de los objetivos del equipo, los cursos impartidos y sus necesidades.

AGOSTO. El obispo de Huajuapan y su presbiterio emitieron un mensaje sobre el proceso electoral en Oaxaca en donde denuncian los atropellos cometidos en las elecciones de gobernador, diputados y ayuntamientos en contra de la ciudadanía y votantes.

AGOSTO. En breve comunicado, el obispo y sacerdotes de Zamora expresaron su solidaridad a los obispos de Chihuahua por la defensa de los derechos humanos que han hecho.

AGOSTO. La parroquia de Cherán cumplió un mes de no tener oficios religiosos, debido a que por presiones de un grupo de feligreses se cambió al párroco y se cerró el templo.

SEPTIEMBRE. En el Sínodo Episcopal de 1985 se pidió la confección de un catecismo universal, la redacción se confiará a un grupo restringido pero representativo de pastores de diversos continentes y responsables competentes de la curia romana

NOVIEMBRE. En el marco de la 39ª Asamblea Episcopal celebrada en Guadalajara, los obispos divulgaron un mensaje pastoral sobre el tema de la educación y una memoria de sus trabajos titulada "Iglesia y educación en México".

1987

ENERO. La CEM envió un mensaje al pueblo de México titulado "Navidad: llamada a la solidaridad, la esperanza y la paz".

ENERO. Se realizó el Sínodo Diocesano, cuya asamblea fue organizada en 10 grupos para la discusión del cuaderno de trabajo.

FEBRERO. Treinta obispos mexicanos y prelados representantes de El Salvador, Honduras, Guatemala y Colombia participaron, en Guadalajara, en un curso preparatorio para la realización de planes diocesanos de pastoral organizado por la CELAM.

FEBRERO. El canónigo Pablo Escoto señaló una gran diferencia entre los dos sínodos celebrados en la diócesis; mientras que el primero se dedicó exclusivamente al estudio del Código del Derecho Canónico, el segundo se encaminó a examinar la realidad por completo y a lograr una reflexión doctrinal de la misma.

FEBRERO. Se informó que en Uruapan se celebrará el VII encuentro de la Renovación en el Espíritu Santo con una asistencia calculada en más de cinco mil personas. También se anunció la celebración del 25 ani-

versario del Movimiento Cursillos de Cristiandad.

MARZO. La CEM protestó contra el artículo 343 del Codigo Federal Electoral en donde se imponen multas y prisión a los ministros de culto religioso que "induzcan" al electorado a votar por grupo o personas determinadas. Manifestaron su inconformidad con dicho artículo por ser expresión de hostilidad, ilegalidad e injusticia.

MARZO. Algunos sacerdotes manifestaron su inconformidad con el documento resultante del Sínodo puesto que no expresa ni rescata los comentarios y críticas vertidas en los cuadernos de trabajo preparatorios.

ABRIL. En ceremonia presidida por el obispo, fue promulgado el documento sinodal que entrará en vigor a partir del 10 de mayo.

ABRIL. La junta y comités diocesanos de Acción Católica convocaron a todos los miembros y simpatizantes de dicha organización a la celebración de las XXI Asambleas Diocesanas que se llevaran a cabo el 2 y 3 de mayo para discutir el tema de la misión del laico a la luz del II sínodo Diocesano.

MAYO. El arzobispo de Chihuahua, Mons. Adalberto Almeida Merino, habló sobre el folleto "Taller sobre los católicos y la democracia" con el que se organizarán talleres que tienen como objetivo concientizar a los fieles sobre su responsabilidad en la búsqueda de la democracia.

MAYO. Durante la XL Conferencia de la CEM celebrada en Toluca, Mons. Sergio Obeso, presidente de la CEM, reafirmó el derecho de la Iglesia a su libertad de expresión, para manifestarse en situaciones como "el caso Chihuahua", el artículo 343 del nuevo CFE y la libertad de educación.

JUNIO. Fue entrevistado el presidente nacional de la Acción Católica Mexicana, Benito Zorrilla, quien manifestó que el movimiento se ha reducido considerablemente en los últimos años y que actualmente se encuentra en proceso de renovación estructural a través de tres comisiones: juventud, familia y apostolado rural.

JUNIO. Tres sacerdotes procedentes de la diócesis grabaron en Estados Unidos una serie de programas con base bíblica para los hermanos latinoamericanos radicados en aquel país, se transmiten dos veces por semana en español en Los Ángeles y Nueva York.

JULIO. En la tercera reunión de la visita a la vicaría pastoral de la zona purépecha, Mons. Robles hizo un llamado urgente a sacerdotes, religiosas y laicos para luchar por la pacificación de la meseta tarasca, así como para adaptar la pastoral a la cultura purépecha.

AGOSTO. Se celebró la asamblea general de la diócesis con todos los agentes de pastoral, se señaló como meta principal la evangelización profunda de las comunidades. También se dio a conocer el consejo diocesano de pastoral que está integrado por sacerdotes, religiosas y seglares.

SEPTIEMBRE. Con una misa concelebrada, se festejó en Zamora el 25 aniversario de la consagración episcopal de Mons. José Esaúl Robles.

OCTUBRE. Mons. Robles nombró al P. Raúl Ventura Navarro nuevo vicario general, en sustitución del Mons. Francisco Valencia quien renunció al cargo en cumplimiento a lo estipulado por el Código de Derecho Canónico con respecto a la edad de los prelados.

OCTUBRE. El rector del seminario mayor, José Luis Amezcua Mendoza, rindió informe detallado al presbiterio de la diócesis sobre el funcionamiento y alumnado de los seminarios mayor y menor.

DICIEMBRE. La CEM emitió, en la fiesta de la Virgen de Guadalupe, su orientación pastoral: "A propósito de las elecciones" donde exhortan a los fieles a ejercer responsablemente su voto ciudadano.

1988

ENERO. En solemne concelebración de año nuevo, Mons. Robles dirigió un mensaje a toda la diócesis para intensificar la celebración del Año Mariano.

FEBRERO. Se celebró en Los Reyes el VIII Encuentro de la Renovación en el Espíritu Santo en el que participaron alrededor de 7 500 personas de toda la diócesis y de otras ciudades cercanas.

MARZO. En la semana del 14 al 19 de marzo un numeroso grupo de seglares se dedicó a evangelizar en las distintas colonias y parroquias de la ciudad.

MARZO. La CEM protestó por el tratamiento "irreverente" que el pintor guatemalteco Rolando de la Rosa hizo de varias imágenes sacras presentadas en una exposición de pinturas en el Museo de Arte Moderno de la ciudad de México.

MAYO. Juan Pablo II dio a conocer oficialmente que el padre Pro y el P. Pedro de Jesús Maldonado serán beatificados.

MAYO. El gobierno federal devolvió a la Iglesia el edificio de la 'catedral inconclusa' . Se informó que se terminará su construcción y será transformado en el nuevo santuario de nuestra Señora de Guadalupe.

MAYO. Como resultado de la pasada conferencia del Episcopado Mexicano, celebrada del 12 al 16 de abril, los obispos emitieron un documento en el que analizan las causas del surgimiento de nuevos grupos religiosos, y dan opciones pastorales para limitar y combatir su expansión en México.

MAYO. El obispo decidió ampliar el Instituto Cázarez para formar un centro diocesano de pastoral que cuente con oficinas, salones, auditorio, librería y biblioteca.

JUNIO. El P. Flaviano Amatulli, secretario ejecutivo del Departamento de la Fe Frente al Proselitismo Sectario, realizó ejercicios espirituales con más de un centenar de sacerdotes en Jacona.

JUNIO. Se denunció que en Zamora y en otras poblaciones de Michoacán están circulando folletos firmados a nombre de "católicos michoacanos" en los que se ataca al candidato Cárdenas calificándolo de comunista.

JULIO. El obispo Lefebvre quedó excomulgado al igual que cuatro obispos que él

"consagró". El Papa pidió a dicho obispo que deponga su actitud rebelde y sea fiel al magisterio de la Iglesia Católica Romana.

AGOSTO. En Teocelo, Veracruz, un taller sobre el compromiso político de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) para la región sur del país y otra semejante en Guadalajara para la zona norte.

SEPTIEMBRE. El consejo permanente de la CEM dio a conocer un documento en el que invita a los fieles a reflexionar sobre el reciente proceso electoral.

OCTUBRE. En ceremonia presidida por el Papa Juan Pablo II el 25 de septiembre, fue beatificado el padre Pro.

OCTUBRE. XIII encuentro nacional de las Comunidades Eclesiales de Base en Río Blanco, Veracruz. Acudieron alrededor de 1500 personas, representando a CEB's de todo el país. El tema de "Fe y Política" centró la atención de la mayoría de las intervenciones, teniendo como trasfondo las recientes elecciones de julio.

OCTUBRE. En ceremonia presidida por el Papa Juan Pablo II el 25 de septiembre, fue beatificado el padre Pro.

NOVIEMBRE. La CEM trató el tema de la posible reanudación de relaciones de México con el Vaticano, en una reunión donde se nombró nueva directiva. Mons. Adolfo Suárez, arzobispo de Monterrey, quedó como presidente. Mons. Robles fue nombrado presidente del Consejo Superior de la Universidad Pontificia.

JULIO. Mons. José Esaúl Robles informó oficialmente a los sacerdotes de la ciudad, que la "catedral inconclusa" será dedicada al culto de la virgen de Guadalupe.

SEPTIEMBRE. Mons. Robles viajó a Roma para su visita *ad Limina* al Papa Juan Pablo II. Durante esta visita participó en la ceremonia de beatificación del padre Pro.

NOVIEMBRE. Conflicto laboral entre autoridades y maestros del colegio "Juana de Asbaje" de las HPSSC, por aumento de salarios, que tuvo como consecuencia el despido de cinco maestros, el intento de

formación de un sindicato de trabajadores de colegios particulares y la constitución de un sindicato "blanco" presidido por la directora del plantel.

DICIEMBRE. Eclesiásticos de la alta jerarquía asistieron a la toma de posesión de Carlos Salinas de Gortari como presidente de la república, entre los asistentes estuvieron Ernesto Corripio, Juan José Posadas, Adolfo Suárez, Guillermo Schulemburg y Jerónimo Prigione.

DICIEMBRE. El antiguo santuario de la Virgen de Guadalupe será dedicado al culto del beato Miguel Agustín Pro según lo informo el encargado del templo.

DICIEMBRE. Mensaje navideño de Mons. Robles a los feligreses de la diócesis titulado "Un mundo Habitable" en donde hace una llamado en defensa de la ecología del planeta.

DICIEMBRE. El Episcopado Mexicano emitió un mensaje para que se inicien los preparativos para la celebración del V centenario de la Evangelización en América de 1992.

1989

FEBRERO. Del 23 al 25 de enero se llevó a cabo en Jacona la primera asamblea diocesana para evaluar el plan de pastoral fruto del segundo Sínodo Diocesano.

MARZO. Se celebró el IX encuentro del Movimiento de Renovación en el Espíritu Santo en Sahuayo, se calcula que asistieron alrededor de 15 mil personas provenientes de las 50 parroquias de la diócesis y de otras partes del país.

ABRIL. Tres sacerdotes de la diócesis continuaron con su trabajo de pastoral bíblica en la televisión de Los Ángeles.

ABRIL. Obispo y sacerdotes de la diócesis emitieron una declaración en contra de la violencia que se ha recrudecido en la región de Apatzingán haciendo un llamado para que se reestablezca la paz social.

ABRIL. Durante la XLIV asamblea de la CEM los obispos se pronunciaron por la libertad de los maestros para organizarse en sindicatos libres y democráticos.

ABRIL. Personal de la Arq. de Morelia organizó un taller para dar a los asistentes orientaciones socio-políticas y lanzar una experiencia piloto en Michoacán que permita una capacitación cívica básica y una participación consciente en las próximas elecciones.
ABRIL. Anuncio oficial de la segunda visita de Juan Pablo II a México programada para principios de 1990.

ABRIL. Se formó el patronato para la reconstrucción de la "catedral inconclusa" como santuario de Nuestra Señora de Guadalupe iniciando sus labores de recaudación de dinero.
JUNIO. Mons. Robles dio su exhortación pastoral: "Por una participación consciente, libre y responsable" a propósito de las elecciones a celebrarse en este año.
JUNIO. Los obispos de la diócesis de Michoacán hicieron una exhortación a los feligreses a propósito de las elecciones para renovar el Congreso y presidencias municipales el próximo julio.
AGOSTO. Mons. Robles dio a conocer un documento titulado "Las razones de una obra" en el que explica las razones para continuar con la construcción del santuario Guadalupano de esta diócesis.

SEPTIEMBRE. La polémica de las relaciones entre el Estado y las Iglesias fue tratado en diferentes foros de opinión pública, debido a los acercamientos del presidente Salinas con jerarcas de la Iglesia católica.

SEPTIEMBRE. Sacerdotes de la vicaría pastoral de Uruapan emitieron un comunicado para que los feligreses ejerzan su derecho y obligación de votar libre y conscientemente.
SEPTIEMBRE. Catorce diáconos ordenados empezaron a trabajar en distintas parroquias de la diócesis.
OCTUBRE. El obispo erigió una nueva parroquia en Los Reyes que llevará el nombre de los Santos Reyes.
OCTUBRE. Mons. Robles inauguró el hospital Margarita.
OCTUBRE. Los obispos de Michoacán dieron su exhortación para que los ciudadanos

participen en las elecciones estatales de diciembre.
OCTUBRE. Se realizó en Sahuayo una marcha luctuosa y una misa en memoria de Manuel J. Clouthier "Maquío".
NOVIEMBRE. En las homilías de la misa dominical, sacerdotes de Sahuayo dirigieron mensajes de orientación a los seglares para que participen con su voto en las elecciones de diciembre.
DICIEMBRE. Mons. Robles en su mensaje navideño trató el tema del narcotráfico.

1990

ENERO. En el marco de la próxima visita del Papa a México monseñor Genaro Alamilla en su calidad de vocero del Episcopado Mexicano declaró a la prensa que habría sorpresas en el terreno de las relaciones diplomáticas del gobierno mexicano con el del Vaticano y modificaciones al artículo 130 constitucional.
FEBRERO. Exhortación de la CEM con motivo de la próxima visita del Papa a México.

MARZO. Se celebró el X encuentro del Movimiento de Renovación en el Espíritu Santo en Zamora con la asistencia de alrededor de 12 mil personas de la diócesis y de otras partes del país.

ABRIL. En la ciudad de Torreón el presidente y secretario de la CEM emitieron un documento a nombre de los obispos mexicanos en favor de la vida humana y en contra del aborto.
MAYO. Segunda visita pastoral del Papa Juan Pablo II a México. Fue recibido personalmente por el presidente de la república. En la Basílica de Guadalupe beatifica al laico "Juan Diego". De la ciudad de México fue a Chalco, Veracruz, Aguascalientes, San Juan de los Lagos, Durango, Monterrey, Chiapas, Villahermosa y Zacatecas.
JULIO. En un comunicado los dirigentes de la CEM expresaron su beneplácito por la creación de la Comisión Nacional de Derechos Humanos.

JULIO. Se realizó una reunión de la Comisión Pastoral de la Diócesis para evaluar los logros y dificultades del Plan diocesano de Pastoral.
DICIEMBRE. Mons. Robles, en su mensaje navideño trató el tema de los emigrantes a Estados Unidos.

1991

ENERO. Mons. José Esaúl Robles viajó a Roma a participar en los festejos del 50 Aniversario de la Consagración de los Legionarios de Cristo.
ABRIL. Mons. Robles bendijo el terreno para el edificio de "Vida Nueva" que es un centro de rehabilitación para jóvenes con problemas de drogadicción.

MAYO. La CEM dio a los feligreses una orientación pastoral sobre las futuras elecciones.
JUNIO. Durante la XXIII asamblea ordinaria de la CELAM celebrada en Argentina, se eligió directiva para el período 1991-1994. Mons. Posadas fue electo vicepresidente.
JUNIO. Se celebró en Querétaro un encuentro de "Cristianos en el PRD y en la lucha popular".

1992

FEBRERO. Falleció en Cuernavaca, Mor., monseñor Sergio Méndez Arceo. A su funeral acudieron cientos de feligreses, sacerdotes y obispos.
JULIO. La Secretaría de Gobernación promulgó la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, en donde se reconoce la personalidad jurídica de las Iglesias en México, en la medida que obtengan su correspondiente registro.
AGOSTO. La presidencia de la CEM hizo una declaración sobre la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público en donde expresó su posición sobre los pros y contras de la nueva legislación, desde el punto de vista del magisterio eclesiástico.
SEPTIEMBRE. Se establecen relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y el gobierno de los Estados Unidos Mexicanos.

OCTUBRE. En Santo Domingo se celebró la IV CELAM, haciendo coincidir el V centenario de evangelización en América Latina.

1993

MAYO. En el aeropuerto de la ciudad de Guadalajara fue asesinado el Cardenal Juan Jesús Posadas Ocampo, al ser acribillado en el interior de su automóvil junto con su chofer, cuando iban a recibir al nuncio apostólico Girolamo Prigione. La versión oficial sostuvo que fue víctima de un tiroteo cruzado entre bandas de narcotraficantes, pero diferentes personalidades de la Iglesia católica manifiestan sus dudas al respecto y exigen una investigación a fondo.

OCTUBRE. En la mañana del lunes 18 monseñor José Esaúl Robles fue encontrado sin vida en su recámara. A su funeral acudieron el nuncio apostólico, 22 obispos, 300 sacerdotes y miles de feligreses. En medio de la consternación que causó su muerte, fue nombrado como administrador diocesano el padre Francisco Valencia Ayala.

DICIEMBRE. El semanario regional *Guía* publicó un reportaje titulado "Sólo, desilusionado y angustiado murió Mons. José E. Robles". En él se mencionó una carta firmada por varios sacerdotes de la diócesis, dirigida al nuncio para pedir la renuncia del obispo en la víspera de su deceso. El reportaje provocó un enconado debate en la opinión pública.

FUENTES CONSULTADAS

PERIÓDICOS Y REVISTAS

Periódicos

El Calvario. Hoja parroquial dominical, Zamora, Mich., 1983-1992.
El Heraldo de Zamora, Zamora, Mich., 1980-1993.
El Sol de Zamora, Zamora, Mich., 1970-1992.
Guía. Semanario Regional Independiente, Zamora, Mich., 1950-1994.
La Voz de Michoacán, Morelia, Mich., 1970-1992.
Mensaje. Semanario Diocesano de Orientación Católica, Zamora, Mich., 1985-1994.

Revistas

Concilium, Madrid, 1985-1990.
Cristianismo y Sociedad, México, ASEL/Tierra Nueva, 1988-1990.
Christus. México, Centro de Reflexión Teológica, 1979-1990.
Christus. Revista mensual para sacerdotes, México, Ed. Buena Prensa, 1968-1970.
Contacto. Cuadernos trimestrales del Secretariado Social Mexicano, México, 1971-1974.
Crónica Legislativa. Órgano informativo de la LVI legislatura, H. Cámara de Diputados, México, 1997.
Cuestión Social, México, IMDOSOC, 1993-1995.
Este País. Tendencias y opiniones, México, 1994-1996.
Nexos. Sociedad,ciencia,literatura, México, 1983-1994.
Proceso. Semanario de información y análisis, México, 1980-1996.

Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 1980-1994.
Revista Eclesiástica de la Diócesis de Zamora (REDZ), Zamora, Mich., 1920-1994.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de consulta general

1969 *Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos*, México, Olimpo.
1962 *Diccionario del hogar católico*, Barcelona, Juventud.
1961 *Enciclopedia de referencia católica*, North Carolina, La casa de la Biblia.
1974 *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Madrid, Aguilar.
1967 *New catholic encyclopedia*, New York, MacGraw-Hill.
ÁLVAREZ, José Rogelio (coord.)
1987 *Enciclopedia de México*, México, SEP/Enciclopedia de México.
BOBBIO, Norberto, Nicola MATTEUCCI y Gianfranco PASQUINO (coords.)
1991 *Diccionario de política*, 7a. edic., México, Siglo XXI.
BOVER, José María y Francisco CANTERA B. (eds.)
1961 *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo y griego*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
DENZINGER, Enrique
1963 *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Ed. Herder.
DUCROT, Oswald y Tzvetan TODOROV
1987 *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, 13a. edic., México, Siglo XXI.
FLICHE, Agustín y Víctor MARTÍN
1978 *Historia de la Iglesia. De los orígenes hasta nuestros días*, vols. XXIV y XXVIII, Valencia, EDICEP.
POUPARD, cardenal Paul
1987 *Diccionario de las religiones*, Barcelona, Herder.

RPYSTON, Pike E.
1986 *Diccionario de religiones*, México, Fondo de Cultura Económica.
TERUEL, GREGORIO DE TEJADA, Manuel
1993 *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia*, Barcelona, Crítica.
UBIETA, José Ángel (dir.)
1976 *Biblia de Jerusalén,* Bilbao, Desclee de Brouwer.
WIGODER, Geoffrey
1995 *Diccionario ilustrado de la Biblia*, México, Reader's Digest (traducción de la edición: Jerusalén, The Jerusalén Publishing House).

Fuentes historiográficas, magisteriales, jurisprudenciales, pastorales, y teológicas de la Iglesia católica

A. Encíclicas, cartas pastorales, exhortaciones e instrucciones magisteriales.

1992 *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2a. edic., Madrid, Asociación de Editores del Catecismo.
1991 *Concilio Vaticano II. Documentos completos*, 13a. edic., México, Librería Parroquial.
1913 *Memoria de la Segunda Gran Dieta de la Confederación Nacional de los Círculos Obreros*, Zamora, Mich., tipografía de la Escuela de Artes de Zamora, 9-23 de enero.
ALMEIDA Y MERINO, Adalberto (Arz. de Chihuahua)
1988 "Votar con responsabilidad. Una orientación cristiana del arzobispo de Chihuahua. 15-V-83" en USEM, *La Iglesia habla. Orientaciones pastorales de los obispos de México sobre el tema cívico-político (1981-1987)*, México, USEM, pp. 155-171.
ANAYA, José Gabriel (Ob.)
1948 "Primera carta pastoral (21/XI/1947)" en *REDZ*, núm. 1, enero, pp. 1-7.

1949 "Exhortación episcopal del 17 de abril de 1949" en Arturo Rodríguez Zetina, *Zamora. Ensayo histórico y repertorio documental,* México, Jus, p. 445.
1959 "Circular núm. 222 sobre la sociedad de Padres de Familia" en *REDZ*, Julio, pp. 331-334.
1961 "Exhortación cuaresmal" en *REDZ*, 8 de febrero, p. 73.
1961 "Los católicos no deben pertenecer al MNL. Exhortación", en *Guía*, 10 de diciembre

CELAM
1968 *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio,* México, Librería Parroquial.
1979 *III CELAM. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Puebla*, México, Librería Parroquial.
1992 *IV CELAM. Santo Domingo. Nueva evangelización. Promoción humana.Cultura cristiana,* México, CEM.

CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO (CEM)
1981 "Mensaje al pueblo de México sobre el próximo proceso electoral. Comité Episcopal Permanente de la CEM (9 septiembre 1981)" en USEM, *La Iglesia habla,* México, 1988, pp. 7-9.
1985 "Orientación pastoral de los obispos mexicanos a propósito de las elecciones (25 abril 1985)", en *Mensaje*, 12 de mayo, p. 1 y 6.
1987 "A propósito de las elecciones. Exhortación pastoral del Episcopado Mexicano" (12 diciembre 1987)" en USEM, *op. cit.*, 1988, pp. 323-327.
1988 "A propósito de las elecciones. Orientación pastoral del episcopado mexicano" en *Mensaje*, 3 de julio, p. 1 y 13.
1988 Consejo Permanente "Declaración de los obispos sobre el proceso electoral. Invitación a la reflexión, a la acción y a la esperanza", en *Mensaje*, 4 de septiembre, p. 12.

CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO
1987 *Presencia de la Iglesia en el mundo de la educación en México. Instrucción Pastoral*, México, CEM.
1987 *Iglesia y educación en México. Formación integral de la persona, tarea y desafío*, México, CEM.

DEPARTAMENTO EPISCOPAL DE SANTUARIOS
1988 *La pastoral de santuarios en México*, México, Comisión Episcopal de Evangelización y Catequesis.
DIÓCESIS DE ZAMORA
1987 *Sínodo Pastoral de la Diócesis de Zamora. 1987*, Zamora.
EPISCOPADO NACIONAL MEXICANO
1933 "Carta Pastoral colectiva del venerable Episcopado Mexicano con motivo de la celebración del Patronato Guadalupano en la patriarcal Basílica Vaticana el 12 de diciembre de 1933" en *REDZ*, época IV, núm. 10, octubre, p. 204.
1935 "Carta pastoral colectiva que el Episcopado Nacional dirige a los muy Il. cabildos, al clero secular y regular y a los fieles de la República sobre los deberes cívicos de los católicos" en *REDZ*, noviembre, pp. 427-445.
1935 "Carta pastoral colectiva del episcopado sobre la doctrina educativa de la iglesia (21 de noviembre de 1935)" en *REDZ*, diciembre, pp. 459-471.
1948 "Exhortación del Episcopado Nacional Mexicano al clero y los católicos para aliviar la situación de los campesinos mexicanos (28 de marzo de 1948)" en *REDZ*, marzo-junio, pp. 104-110
1968 "Desarrollo e integración del país (26 de marzo de 1968)" en *Christus*, México, pp. 49 y 50.
1970 "Instrucción sobre la actualización del apostolado de los laicos en México" en *REDZ*, pp. 18-19.
1973 "La paternidad responsable" en *REDZ*, pp. 167-206.
FULCHERI Y PIETRA SANTA, Manuel (Ob.)
1930 "Carta del Ilmo. Sr. obispo de Zamora con motivo del Santo tiempo de cuaresma. Los católicos y la sociedad civil (expedida el 21 de febrero de 1930)" en *REDZ*, abril de 1930, pp. 89-98.
LOMBARDÍA, Pedro y Juan Ignacio ARRIETA
1985 *Código de Derecho Canónico*, 3a. edic., México, Paulinas.
LUSTIGER, Jean-Marie (cardenal)
1990 "La nouveauté du Christ et la posmodernité" en *Communio*, vol. XV, núm. 2, marzo-abril, París.

MANRÍQUEZ Y ZÁRATE, José (Ob.)
1928 *En la hora de suprema angustia*, El Paso, Texas, s.p.i.
MÉNDEZ ARCEO, Sergio (Ob.) y otros
1984 "Carta de Anenecuilco (1970)" en Enrique Dussel (coord.) *Historia General de America Latina. V. México*, México, Paulinas-Sígueme, anexo 5, pp. 478-480.
MUNGUÍA, Clemente de Jesús (Arz.)
1973 *En defensa de la soberanía, derechos y libertades de la Iglesia (1857)*, México, Jus.
Obispos de la diócesis de Michoacán
1986 "Declaración de los obispos de la Diócesis de Michoacán" en *La Voz de Michoacán*, 28 de mayo, p. 2.
1986 "Hacia una madurez cívica. Exhortación pastoral de los obispos del estado con motivo de las próximas elecciones" en *Mensaje,* 22 de junio, p. 1.
1989 "Participación cívica urgente en las próximas elecciones municipales" en *Mensaje*, 22 de octubre.
Obispos de la Región Don Vasco
1984 "Firmes en la fe" en *El Calvario*, núm. 146, 30 de diciembre, pp. 2-4.
1986 "Carta al Exmo. Sr. Arzobispo Adalberto Almeida Merino" en *Mensaje*, 31 de agosto, p. 1.
1989 "Exhortación pastoral sobre las elecciones" en *Mensaje*, 11 de junio.
PAPA JUAN PABLO II
1988 *Sollicitudo rei socialis. La preocupación social de la Iglesia*, Carta encíclica, México, Paulinas.
1992 *La misión de Cristo redentor (Redemtoris Missio)*, México, Librería Parroquial.
1994 *Tertio Millennio Adveniente. Hacia el tercer milenio*, Carta apostólica como preparación al jubileo del año 2000, México, San Pablo.
PAPA PÍO IX
1865 *Syllabus. Catálogo de los principales errores de nuestra época/ Encíclica Quanta Cura* (publicada en Roma el 8 de diciembre de 1864), Guadalajara, Imprenta Rodríguez.

PAPA PÍO XI

1937 *Carta apostólica de su Santidad el Papa Pío XI al Episcopado Mexicano sobre la situación religiosa*, s/e.

ROBLES, José E. (Ob.)

1979 "El deber de votar. Exhortación pastoral del Obispo de Zamora" en *REDZ*, núm. 21, mayo.

1983 "Mensaje del obispo. Renacer de la fe ciudadana" en *Guía*, 31 de diciembre, p. 13.

1987 "Mensaje en la XXXIX Asamblea de la CEM" en CEM, *Iglesia y educación en México. Formación integral de la persona, tarea y desafío*, México, CEM.

1988 "Por fin llegó el día" en *REDZ*, abril-junio, p. 11.

1988 "Un mundo habitable. Mensaje navideño del obispo José E. Robles" en *Mensaje*, 25 de diciembre, p. 8 y 9.

1989 "Por una participación consciente, libre y responsable" en *Mensaje*, 4 de junio.

RAMÍREZ, Ricardo (obispo de la diócesis de Las Cruces, Nuevo México)

1996 "Office of catholic social ministry. Hispanic ministry", Diócesis de Las Cruces (mimeo).

SALAZAR L., José (Ob.)

1969 "Decreto" en *REDZ*, 8 de agosto, pp. 179-187.

SOCIEDAD TEOLÓGICA MEXICANA

1971 *Memoria del primer congreso nacional de teología, fe y desarrollo*, vol. 2, México, Ed. Alianza.

TALAMÁS C., Manuel (Ob.)

1988 "La fe, para el compromiso político", en *Mensaje*, 27 de marzo, p. 2.

VARGAS, Ramiro (vicario general)

1961 "Predicación sobre el comunismo" en *REDZ*, marzo, pp. 132-134.

VARIOS

1970 "La autoridad en la Iglesia es demócrata en el fin pero no en su origen. Audiencia general del miércoles 12 de noviembre de 1969 en el Vaticano" (texto de L'Osservatore Romano 13/XI/89)" en *REDZ*, 1970, p. 4.

1975 "Declaración de los sacerdotes de Cuernavaca sobre la construcción de la nueva basílica de Guadalupe" en *Excélsior*, México, 21 junio.
1984 "Al pueblo mexicano. Declaración de 37 sacerdotes sobre el conflicto estudiantil de 1968 (10 de septiembre 1968)" en Enrique Dussel (coord.) *Historia General de America Latina. V. México*, México, Paulinas-Sígueme, anexo 2, pp. 472-473.
1988 "Fe cristiana y compromiso poselectoral" en *Guía* (suplemento del 20/XI/88).

B. Libros y ensayos

AUBERT, Roger
1974 "Pio IX y su época" en Fliche & Martin *Historia de la iglesia*, vol. XXIV, Valencia, EDICEP.
AUBRY, André
1974 *Una iglesia sin parroquias*, México, Siglo XXI.
AZUELA, Fernando S.J.
1990 *¿Te atacan las sectas?*, México, Centro de Reflexión Teológica.
BOFF, Leonardo
1985 *Iglesia: Carisma y poder. Ensayos de Eclesiología militante*. Santander, Sal Terrae.
BRAVO UGARTE, José
1965 "Historia religiosa" en : *Historia Mexicana*, vol. XV, núms. 2-3, octubre 1965-marzo 1966, pp. 379-393.
BUITRÓN, Juan B.
1940 *El seminario de Michoacán*, Morelia, s.p.i.
CABALLERO C., Luis
1971 *Novena al Señor de la Salud*, Zamora, Mich.
CAMPOS, Alberto
1980 "La Acción Católica y la política (1940)" en *Christus*, México.
COMUNIDAD DE SAN JUAN BAUTISTA (Coyoacán, México)
1976 *Primeros pasos. Plan general del curso de crecimiento para recién bautizados en el Espíritu. Crecimientos 1 y 2*. México.
1986 *Creciendo en el Espíritu. Crecimientos 3 y 4*. México.

CARRILLO, Alberto
1991 *El fénix del amor. La primera historia de La Piedad.* México, Colmich./Foro Cultural Piedadense.

CARRILLO ALDAY, Salvador
1985 *La Renovación en el Espíritu Santo. Teología y pastoral.* México, Instituto de la Sagrada Escritura.

CONGAR, Yves
1983 *El Espíritu Santo.* Barcelona, Herder.

DEISTER, John
1928 *Mártires mexicanos. soldados fieles de Cristo Rey. Ofrenda que México glorioso deposita ante tu trono,* s.p.i.

DUSSEL, Enrique
1983 *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación 1492/1983,* Madrid, Mundo Negro/Esquila Misional.

DUSSEL, Enrique (coord.)
1984 *Historia general de la Iglesia en América Latina. V. México,* México, Paulinas-Sígueme.

FLORES, Pbro. Armando y Pbro. Rigoberto BELTRÁN
1994 *Construyamos una sociedad democrática. Talleres de formación cívica,* coedición de las diócesis de Zamora y Morelia, s.p.i.

FRANCO, Luis G. (Pbro.)
1975 *Casa sin puerta.* México, Costa Amic.
1994 *Cartas de viaje.* México, Costa Amic.
1994 "D. José Esaúl, obispo. El hombre" en *Homenaje póstumo. José Esaúl Robles Jiménez. VIII obispo de Zamora,* s.p.i., pp. 15-17.

GALLAGHER M., Patti
1992 *Como un nuevo pentecostés. El dramático comienzo de la renovación carismática católica,* México, Kerygma.

GARIBAY G., José L. Pbro. (editor)
1990 *Directorio Eclesiástico de la Diócesis de Zamora 1990,* Zamora, Mich., C.D.P.

GONZÁLEZ, Héctor
1991 "La política: totalitarismo, autoritarismo, democracia" en IMDOSOC, *Manual de la doctrina social cristiana,* Mexico, IMDOSOC, pp. 75-84.

GUTIÉRREZ CASILLAS, José
1993 *Historia de la Iglesia en México*, 3a. edic., México, Porrúa.
GUTIÉRREZ, Gustavo
1972 *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme.
HERMANAS DE LOS POBRES SIERVAS DEL SAGRADO CORAZÓN (HPSSC)
1984 *Ideario*, Zamora, Mich.
HERNÁNDEZ, Ana Teresa (Religiosa de las HPSSC)
1992 *Cázarez y Martínez. Pastor y apóstol*, México, Progreso.
INSTITUTO MEXICANO DE DOCTRINA SOCIAL CRISTIANA
1989 *Manual de doctrina social cristiana. Los grandes principios de la doctrina social cristiana*, México, IMDOSOC.
JUNTA NACIONAL DE LA ACCIÓN CATÓLICA MEXICANA
1989 *La Acción Católica Mexicana hoy*, México, Junta Nacional de la ACM.
KÜNG, Hans
1984 *La Iglesia*, Barcelona, Herder.
LAURENTÍN, R.
1976 *Pentecostalismo católico*, Madrid, Promoción Popular Cristiana.
LOZANO B., Javier (Ob.)
1978 "Teologías subyacentes en los aportes a Puebla" en *Medellín*, núm. 15-16, pp. 368-381.
1980 *Cultura y religiosidad popular. Perspectivas desde Puebla*, México, Ediciones de la CEM (*Colección Puebla*, núm. 14).
MAGAÑA, Agustín
1983 *La diócesis de Zamora. Memorias.* Morelia, Fímax.
MARTÍNEZ, Francisco
1997 "Evangelización actual en la Meseta Purépecha. ¿Limosneros o compañeros" en Nelly Sigaut (ed.), *La Iglesia católica en México,* México, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/Subsecretaría de Asuntos Jurídicos y Asociaciones Religiosas, pp.121-130.
MESSORI, Vittorio
1994 *Cruzando el umbral de la esperanza*

———————
1903 *Milagrosa y venerada imagen de Nuestra Señora de la Esperanza. Noticia de la intervención de la imagen de María Santísima de la Raíz que se venera en el pueblo de Jacona, aparecida en la Laguna de Chapala. provincia de Michoacán el día 14 de junio del año 1680.* Zamora, Mich. Imp. Radio.

PRADO FLORES, José H.
s/f *Formación de líderes. Renovación carismática.* México, Kerygma.

RIPALDA, Jerónimo
s/f *Catecismo de la doctrina cristiana y devocionaria,* s.p.i.

RONDET, Enrique
1970 *Vaticano II. El concilio de la nueva era.* Bilbao, Descleé de Brouwer.

SECRETARIADO GENERAL DEL CELAM
1977 *Medellín. Reflexiones en el CELAM.* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

SEGUNDO, Juan Luis
1994 *El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeo cristiana,* Santander, Sal Terrae.

SCHUMACHER, Pedro (Ob.)
1900 *La sociedad civil cristiana según la doctrina de la Iglesia Romana,* B. Herder, Librero editor pontificio.

TAPIA, Aureliano
1973 *Nuestra Señora de la Esperanza. La invención de la imagen de nuestra Señora de la Raíz, llamada ahora Nuestra Señora de la Esperanza y venerada en Jacona de Plancarte, Michoacán,* México, JUS.
1973 *José Antonio Plancarte y Labastida. Profeta y mártir,* México, JUS.
1975 (compilador) *Mensajes del padre Luis Caballero a la familia,* Zamora, Mich., Impresa.

TARDIF, Emiliano
1984 *Jesús está vivo,* México, Kerygma.

UNIÓN SOCIAL DE EMPRESARIOS MEXICANOS DE MONTERREY
1988 *La Iglesia habla. Orientaciones pastorales de los obispos de México sobre el tema cívico-político (1981-1987),* México, USEM.

VALENCIA AYALA, Francisco
1977 *El Seminario de Zamora*, Morelia, Fímax.

Varios autores
1994 *Homenaje póstumo. José Esaúl Robles Jiménez. VIII obispo de Zamora*, Zamora, s.p.i.

VEGA A., Serafín (ed.)
1984 "Directorio Eclesiástico 1984. Diócesis de Zamora", en: *Revista Eclesiástica de la Diócesis de Zamora*, época IX, año 81, núm. 14, Zamora, Mich., enero-febrero.

VEGA, Agustín (ed.)
1945 *Álbum gráfico histórico social de la provincia eclesiástica de Michoacán. Homenaje a su santidad Pío XII como reminiscencia de su XXV aniversario de su consagración episcopal. 1917-1942.* Morelia, Tipográfia Mercantil.

VELÁZQUEZ H., Pedro
1946 *Miseria de México. ¡Tierra desconocida!* México, Secretariado Social.
1962 *El pensamiento social del Papa Juan XXIII*, México, Secretariado Social Mexicano.

ZENTENO, Arnaldo
1980 "Comunidad de base" en *Christus*, núm. 534, mayo.

ZERÓN-MEDINA, Fausto
1995 *Felicidad de México. Centenario de la coronación de María Señora de Guadalupe*, México, Clío.

ENSAYOS E INVESTIGACIONES DE CIENCIAS SOCIALES

ADAME G., Jorge
1981 *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos 1867-1914*, México, UNAM.

AGUILAR, Luis F.
1989 *Weber: la idea de ciencia social. Volúmen segundo: La innovación*, México, Ed. Miguel Ángel Porrúa-UNAM.

ALBERONI, Francesco

1993 *Enamoramiento y amor*, Barcelona, Gedisa.

ALMOND, G. y S. Verba

1963 *The civic culture*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

ALONSO, Jorge

1987 *Elecciones en tiempos de crisis*. Guadalajara, Jal., Universidad de Guadalajara.

ALTHUSSER, Louis

1981 *La filosofía como arma de la revolución*, México, Pasado y Presente.

ALVARADO R., María del Pilar

1988 "Del ascenso de los criollos y las pérdidas de una jurisdicción indígena en el noroeste de Michoacán. Tlazazalca en los siglos XVIII y XIX" en *Relaciones*, vol. IX, núm. 34, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, pp. 7-29.

ÁLVAREZ DEL TORO, Jesús

1985 "Zamora antes del boom fresero" en *Relaciones*, vol. VI, núm. 23, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, pp. 39-60.

1989 *Prontuario zamorano*, Zamora, Mich.

ALVEAR ACEVEDO, Carlos

1966 *El mundo contemporáneo*, México, JUS.

ANDERSON, Robert M.

1992 *Vision of the disinherited. The making of American pentecostalism,* Massachusetts, Hendrickson Pub.

ARIAS, Patricia, Alfonso CASTILLO y Cecilia LÓPEZ

1981 *Radiografía de la Iglesia Católica en México. 1970-1978*, México, UNAM.

ARIAS, Patricia y Jorge DURAND

1985 "El impacto regional de la crisis" en *Relaciones*, vol. VI, núm. 22, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, pp. 43-64.

ARIZPE, Lourdes

1989 *Cultura y desarrollo. Una etnografía de las creencias de una comunidad mexicana*, México, UNAM/Miguel Ángel Porrúa/El Colegio de México.

ARGUETA, Arturo
1992 "Nueva relación de Michoacán" en *Ojarasca*, núm. 9, México, junio.
ARRIBAS, Miguel Ma.
1982 "Santuarios marianos. Religiosidad popular y pastoral" en *María en los caminos de la iglesia*, Madrid, CETE.
ÁVILA, Patricia, Eric MOLLARD, Esteban BARRAGÁN y José Luis SEEFOÓ
1994 Regionalización y movimientos de población en Michoacán" en Víctor G. Muro (coord.) *Estudios Michoacanos V*, Zamora, El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado, pp. 311-337.
AZIZ N., Alberto
1987 *Prácticas electorales y democracia en Chihuahua*, México, CIESAS (*Cuadernos de la casa chata,* núm. 151).
1994 *Chihuahua: historia de una alternativa*, México, La Jornada/ CIESAS.
BAILEY, David
1974 *¡Viva Cristo Rey! The cristero revelion and the church state conflict in Mexico*, Austin, University of Texas press.
BARRAGÁN, Esteban
1990 *Más allá de los caminos. Los rancheros de Potrero de Herrera*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán.
1993 "La organización ranchera del espacio geográfico" en Rafael Diego (ed.) *Herencia española en la cultura material de las regiones de México*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, pp. 47-78.
BARRANCO, Bernardo
1996 "Posiciones políticas en la historia de la Acción Católica mexicana" en Roberto Blancarte (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, FCE, pp. 39-70.
1997 "Posmocatolicidad (o la construcción de un concepto imposible)" en *Religiones y sociedad*, vol. 1, núm. 1, México, Secretaría de Gobernación/Dirección General de Asuntos Religiosos, pp. 9-28.

BARRANCO, Bernardo y Raquel PASTOR
1989 *Jerarquía católica y modernización política en México*, México, Centro Antonio de Montesinos/Palabra.
BARTHES, Roland
1990 "El análisis estructural del relato. A propósito de *Hechos* 10, 11" en R. Barthes, La *aventura semiológica*, Barcelona, Paidós, pp. 281-307.
BASTIAN, Jean-Pierre
1990 "El impacto regional de las sociedades no católicas en México" en *Relaciones*, vol. XI, núm. 42, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, pp. 49-78.
1994 *Protestantismos y modernidad latinoamericana*, México, FCE.
BAZANT, Jean *et al.*
1972 *La economía mexicana en la época de Juárez*, México, Secretaría de Industria y Comercio.
BEALS, Ralph L.
1992 *Cherán: un pueblo de la sierra tarasca* (trad. de Agustín Jacinto Z.), México, El Colegio de Michoacán.
BELTRÁN DEL RÍO, Pascal
1993 *Michoacán, ni un paso atrás. La política como intransigencia*, México, Proceso.
BELL, Daniel
1989 *Las contradicciones culturales del capitalismo,* México, CONACULTA/Alianza.
BENJAMÍN, Thomas
1989 *Chiapas, Tierra rica, pueblo pobre. Historia política y social*, México, Grijalbo.
BEYER, Peter
1994 *Religion and globalization*, Londres, SAGE Publications.
BLANCARTE, Roberto
1992 "Modernidad, Secularización y religión en el México contemporáneo" en Carlos Martínez Assad (comp.) *Religiosidad y política en México*, México, UIA-SISR, pp. 161-180.
1993 *Historia de la Iglesia Católica en México. 1929-1982*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio Mexiquense.

1995 "La doctrina social católica ante la democracia moderna" en Roberto J. Blancarte (coord.) *Religión, Iglesias y Democracia*, México, Ed. La Jornada-UNAM, pp. 19-58.
1996 "La doctrina social del episcopado católico mexicano" en Roberto Blancarte (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México, FCE, pp. 19-38.

BLOCH, Marc
1978 *La historia rural francesa: caracteres originales*, Barcelona, Ed. Crítica.

BLOOM, Harold
1994 *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana*, México, FCE.

BONFIL, Guillermo
1971 "Introducción al ciclo de ferias de cuaresma en la región de Cuautla, Morelos" en *Anales de Antropología*, vol. VIII, México, UNAM/IIH.

BOUDEWIJNSE, Bárbara *et al.* (eds.)
1991 "El desarrollo del movimiento carismático dentro de la iglesia católica de Curazao" en Boudewijnse, *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones, pp. 57-77.

BOURDIEU, Pierre
1971 "Genése et structure du champs religieux", en *Revue Francaise de sociologie*, vol. XII, núm. 3, París, pp. 295-334.
1990 *Sociología y cultura*, México, Grijalbo-CONACULTA.
1991 *El sentido práctico*, Madrid, Ed. Taurus.
1993 "Sociólogos de la creencia y creencia de los sociólogos", "La disolución de lo religioso", "Espacio social y poder simbólico", en *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa pp. 93-97, pp. 102-107, pp. 127-142.

BRADING, David A.
1985 *Los orígenes del nacionalismo mexicano,* México, Era.
1994 *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán,1749-1810*, México, Fondo de Cultura Económica.

BRAUDEL, Fernand
1985 *La dynamique du capitalisme*, París, Flamarionn.
1986 *La historia y las ciencias sociales*, Barcelona, Alianza Universidad.
CALDERÓN, Marco A.
1994 *Violencia política y elecciones municipales*, México, El Colegio de Michoacán/Instituto Mora.
CALVO, Thomas
1992 *Poder, religión y sociedad en la Guadalajara del siglo XVII*, México, CEMCA-H. Ayuntamiento de Guadalajara.
CAMPICHE, Roland J.
1990 "Un enfoque sociológico en torno al campo religioso", en: *Cristianismo y sociedad*, vol. XXVIII, núm. 104, México, pp. 7-20.
1991 "De la pertenencia a la identificación religiosa. El paradigma de la individualización de la religión. Hoy en día", en *Religiones latinoamericanas*, vol. 1, núm.1, México, IAHAR.
CANETTI, Elías
1983 *Masa y poder*, Madrid, Alianza/Muchnik.
CANTO CHAC, Manuel
1993 "El fin de la complicidad equívoca. ¿Promesa incumplida de la modernización mexicana?", ponencia presentada en el Coloquio El factor religioso en México. Tendencias y cambios hacia el siglo XXI, México D. F., FLACSO, junio.
1995 "Cristianos y democracia (notas sobre los referentes de la participación política de los cristianos en México)" en Roberto J. Blancarte (coord.) *Religión, Iglesias y Democracia*, México, Ed. La Jornada-UNAM, pp. 123-158.
CARRASCO, Pedro
1976 *El catolicismo popular de los tarascos*. México, SepSetentas.
CARROLL, Lewis
1961 *Alice in wonderland*, New York, Holt, Rinehartand, Winston.
CARTAXO, Francisco
1988 "El pentecostalismo a partir del pobre" en *Cristianismo y Sociedad*, núm. 95, México, pp. 51-69.

CASILLAS, Rodolfo y Alberto HERNÁNDEZ
1990 "Demografía y religión en México: una relación poco explorada" en *Cristianismo y Sociedad,* año XXVIII, tercera época, núm. 105, México, pp. 75-85.
CEBALLOS, Manuel
1991 *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la "cuestión social" y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México.
1992 "Rerum Novarum en México: de la caída del imperio a la crisis de la cristiada (1891-1929)" en Manuel Ceballos y José Miguel Romero, *Cien años de presencia y ausencia social cristiana 1891-1991*, México, IMDOSOC, 1-45.
CHARTIER, Roger
1995 *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII.* Barcelona, Gedisa.
CHÁVEZ, Martha
1994 "Uno es la de todo. Trabajo femenino y toma de decisiones en una sociedad ranchera" en E. Barragán *et al.* (coords.) *Rancheros y sociedades rancheras*, México, El Colegio de Michoacán/ ORSTOM/CEMCA, 109-124.
CONNAUGHTON, Brian
1992 *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853)*, México, CONACULTA-UNAM.
CONCHA, Miguel, Óscar GONZÁLEZ, Lino SALAS, Jean-Pierre BASTIAN
1986 *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*, México, Siglo XXI.
CONSEJO NACIONAL DE POBLACIÓN
1991 *Sistema de ciudades y distribución espacial de la población en México*, 2 vols., México, CONAPO.
CORREA, Leonor, Íñigo FERNÁNDEZ, Martha PACHECO, Ignacio RODRÍGUEZ, Patricia TORRES y Valentina TORRES
1992 "Iglesia, Estado y sociedad: una bibliografía comentada" en *Umbral XXI*, núm. 9, México, UIA, verano, pp. 46-67.

COSÍO VILLEGAS, Daniel
1959 *Historia Moderna de México. La República Restaurada. Vida Política.* México, Hermes.
DE ÍPOLA, Emilio
1983 *Ideología y discurso populista.* 2a. edic., México, Folios.
DE LA PEÑA, Guillermo
1991 "Rituales étnicos y metáforas de clase: la fiesta de san José en Zapotlán el grande" en *Estudios jalisciences*, núm. 5, agosto, Guadalajara, Jal., pp. 11-27.
DE LA ROSA MEDELLÍN, Martín
1979 "La Iglesia católica de México. Del Vaticano II a la CELAM III (1965-1979)" en *Cuadernos políticos*, núm. 19, México, Era.
1983 *Eglise et conflit social; Histoire sociologique de conjoncture critique de l'Eglise mexicaines dans les années 1965-1979*, Tesis de ciclo de 3er grado, París, EHESS.
DE LA TORRE, Reneé
1995 *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo.* Guadalajara, Jal., U. de G./ITESO/Ciesas.
1996 "La administración de la heterogeneidad: estudio de caso de la Arquidiócesis de Guadalajara" en *Relaciones*, vol. XVII, núms. 65-66, Invierno-Primavera, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, pp. 25-48.
DELICH, Francisco
1979 "Para el análisis de los fenómenos políticos coyunturales" en *Revista Mexicana de Sociología,* año XLI, vol. XLI, núm.1, México, Instituto de Investigaciones Sociales/UNAM, pp. 9-21.
DEPARTAMENTO DE ESTADÍSTICA NACIONAL
1925 *Censo general de habitantes. 1921. Estado de Michoacán*, México.
DÍAZ GÓMEZ, Leticia
1997 *Rituales en ambos lados de la frontera,* video etnográfico, El Colegio de Michoacán.
DÍAZ DE LA SERNA, María Cristina
1985 *El movimiento de la renovación carismática como un proceso de socialización adulta.* México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (*Cuadernos Universitarios*, núm. 22).

DÍAZ, Lilia
1977 "El liberalismo militante" en Daniel Cosío V. (coord.) *Historia General de México*, vol. 3. México, El Colegio de México, pp. 85-162.
DÍAZ-SALAZAR, Rafael
1992 *El Proyecto de Gramsci*. Barcelona, Anthropos/HOAC.
DÍEZ, Juan M.
1989 "La significación de los santuarios" en C. Álvarez Santaló *et al.* (coords.) *La religiosidad popular III: Hermandades, romerías y santuarios*, Barcelona, Anthropos/Fundación Machado.
DINGES, William & Hitchcock, James
1991 "Roman catholic traditionalism and activist conservatism in the United States" en Marty & Appleby (eds.), *The fundamentalism project. Fundamentalisms observed*, Chicago, The University of Chicago, pp. 66-141.
DOISE, Willem
1991 "Identidad, conversión e influencia social" en Serge Moscovici *et al.*, *La influencia social inconsciente*, Barcelona, Anthropos, pp. 27-40.
DOLLERO, Adolfo
1995 "México al día" en Brigitte Boehm *et al.* (coords.), *Michoacán desde afuera. Visto por algunos de sus ilustres visitantes extranjeros,* México, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado/ Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 351-377.
DOUGLAS, Mary
1978 *Símbolos naturales. Exploraciones en 'cosmología*, Madrid, Alianza.
DURAND, Jorge
1989 "Tierra de volcanes. Movimientos sociales en Michoacán en Sergio Zendejas (coord.) *Estudios Michoacanos III,* Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, pp. 15-36.
1994 *Más allá de la línea. Patrones migratorios entre México y Estados Unidos,* México, CONACULTA.
DURAND, Jorge y Douglas MASSEY S.
1995 *Miracles on the border. Retablos of mexican migrants to the United States*, Arizona, The University of Arizona Press.

DURKHEIM, Emile
s/f *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón.
1977 *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Pléyade.
ELÍAS, Lourdes
1993 "Marku Eratsini" la democracia en las comunidades purhépechas del municipio de Paracho", avance de investigación de tesis de maestría, CER, El Colegio de Michoacán.
ESCALANTE, Fernando
1992 *Ciudadanos imaginarios*, México, El Colegio de México.
ESPINOSA, Víctor
1997 "Negociando la pertenencia local en un mundo que se globaliza. Fiestas patronales, el día del emigrante y el retorno del purgatorio", Ponencia presentada en el XX Congreso Internacional de LASA, Guadalajara, Jal.
FABRE, Danú A.
1997 *Conversión y pentecostalismo en Zamora, Michoacán. 1970-1990*, tesis de Maestría en Estudios Rurales, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán.
FAZIO, Carlos
1987 *La cruz y el martillo. Pensamiento y acción de Sergio Méndez Arceo*, México, Joaquín Mortiz.
FERNÁNDEZ, Eduardo
1993 *Burguesía, fresas y conflictos*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán.
FERRER, Eulalio
1995 *De la lucha de clases a la lucha de frases*, México, Taurus.
FETSCHER, Iring
1994 *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia*, Barcelona, GEDISA.
FORTUNY LORET DE MOLA, Patricia
1994 "El pentecostalismo. Su capacidad de transformación en Jalisco y Yucatán" en *Nueva antropología*, vol. XIII, núm. 45, México, abril, pp. 49-63.

FOSSAERT, R.
1983 *La societé, les estructures ideologiques*, T. 6, París, Seuil.
FOUCAULT, Michel
1979 *Microfísica del poder.* Madrid, La Piqueta.
1988 "El sujeto y el poder" en Dreyfus & Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM, pp. 227-244.
1991 *Tecnologías del yo y otros textos afines.* Barcelona, Paidós/ICE-UAB.
FREIRE, Paulo
1974 *Las iglesias, la educación y el proceso de liberación humana en la historia*, Buenos Aires, Ed. Aurora.
GAMIO, Manuel
1930 *Mexican inmigration to the United States. A study of human migration and adjustment*, Chicago, University of Chicago Press.
GARCÍA, Jesús
1984 "La iglesia mexicana desde 1962" en Enrique Dussel (coord.) *Historia general de la iglesia en América Latina. V. México*, México, Paulinas-Sígueme, pp. 361-466.
GARCÍA CANCLINI, Néstor
1993 "El consumo cultural y su estudio en México: una propuesta teórica" en Néstor García C. (coord.) *El consumo cultural en México*, México, CONACULTA, pp. 15-42.
GARCÍA M., Carlos
1989 "Guerra y sociedad en Michoacán durante la ocupación militar franco belga y el imperio de Maximiliano (1863-1867)" en Enrique Florescano (coord.) *Historia General de Michoacán*, vol. III, *El siglo XIX*, México, Gobierno de Michoacán, pp. 61-100.
GARCÍA UGARTE, Martha E.
1993 *La nueva relación Iglesia-Estado en México. Un análisis de la problemática actual*, México, Ed. Nueva Imagen.
GARCÍA URBIZU, Francisco
1961 *Historias y leyendas zamoranas*, Zamora, Mich.

1965 *Páginas de Zamora y de Michoacán*, Zamora, Mich., Talleres *Guía*.

GARMA, Carlos y Robert SHADOW (coords.)

1994 *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación,* México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

GARRIDO, Luis Javier

1993 *La ruptura. La corriente democrática del PRI*, México, Grijalbo.

GERHARD, Peter

1986 *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, UNAM.

GIMÉNEZ, Gilberto

1975 "Ensayo de análisis ideológico y sociolingüístico de un documento de la Conferencia Episcopal Chilena" en *Contacto*, año 12, núms. 1-2, marzo-abril, pp. 47-115.

1978 *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos.

1988 *Sectas religiosas en el sureste. Aspectos sociográficos y estadísticos*, México, CIESAS-CIESAS Sureste (colección *Cuadernos de la Casa Chata*, núm.161).

GLEDHILL, John

1997 "El reto de la globalización: reconstrucción de identidades, formas de vida transnacionales y las ciencias sociales", Ponencia en el XIX Coloquio de Antropología e Historia Regionales *Fronteras fragmentadas*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán.

GONZÁLEZ, Juan y Elizabeth PÓLITO

1995 "Notas para comprender el origen de la rebelión zapatista" en *Chiapas 1*, México, Era/ IIE-UNAM, pp. 101-123.

González y González, Luis

1968 *Pueblo en vilo. Microhistoria de San José de Gracia*, México, El Colegio de México.

1972 "La era de Juárez" en: *La economía mexicana en la época de Juárez*, México, Secretaría de Industria y Comercio.

1973 *Invitación a la microhistoria*, México, SepSetentas.

1980 *Michoacán*, México, FONAPAS/FONAPAS Michoacán.

1981 *Historia de la revolución mexicana 1934-1940*, vol. 14: *Los artífices del cardenismo*, México, El Colegio de México.

1984 *Zamora* (2a. edic.), Zamora, El Colegio de Michoacán/CONACYT.

1985 "La escala social: Los campesinos" en: Daniel Cosío V. (coord.) *Historia Moderna de México. La república restaurada*, México, Hermes, pp. 329-368.

1988 *El oficio de historiar*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

1994 *La vuelta a Michoacán en 500 libros*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán.

1995 "Un cura de pueblo" en Carlos Martínez Assad (coord.) *A Dios lo que es de Dios*, México, Aguilar, pp. 165-182.

GRAMSCI, Antonio

1975 *Cuadernos de la cárcel: Los intelectuales y la organización de la cultura* (trad. de Raúl Sciarreta), México, Juan Pablos (*Obras de Antonio Gramsci*, vol. 2).

1986 *Cuadernos de la cárcel*, vol. 4 (edición del italiano de Valentino Gerratana, trad. de Ana María Palos), México, ERA.

1990 *Cuadernos de la cárcel: Pasado y Presente*, México, Juan Pablos Ed.

GRANADOS, Otto

1981 *La Iglesia como grupo de presión en México*, México, UNAM.

GROETHUYSEN, Bernard

1983 *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.

GUICHARD, Jean

1973 *Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas*, Salamanca, Sígueme.

GUTIÉRREZ, Cristina

1996 "Nuevos movimientos religiosos: el *New Age* en Guadalajara", en *Relaciones*, vol. XVII, núm. 65-66, invierno-primavera, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, pp. 89-114.

GUZMÁN, Luis

1990 *Tendencias eclesiásticas y crisis en los años ochenta*. México, CIESAS (*Cuadernos de la Casa Chata*, núm. 170).

HALE, Charles A.
1982 *El liberalismo en la época de Mora*, México, Siglo XXI.
HAMMERSLEY, Martyn y Paul ATKINSON
1994 *Etnografía. Métodos de investigación*, Barcelona, Ed. Paidós.
HÉRVIEU-LÉGER, Danièle
1986 *Vers un nouveau christianisme?*, París, Cerf.
HERNÁNDEZ H., Alberto
1996 "Sociedades religiosas protestantes en la frontera norte: estudio sociográfico en tres localidades urbanas" en *Frontera norte*, vol. 8, núm. 15, enero-junio, El Colegio de la Frontera Norte, pp. 107-132.
HERNÁNDEZ M., Miguel J.
1990a *La comunidad autoritaria*. Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán.
1990b "La restauración parroquial: una respuesta de la iglesia católica zamorana al proceso de secularización en la década de los ochenta", en *Relaciones*, vol. XII, núm. 45, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, pp. 127-146.
1991 "Zamora ciudad de rupturas. Lecturas del proceso de urbanización desde la vida cotidiana en Gustavo lópez (coord.) en *Urbanización y desarrollo en Michoacán*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, pp. 125-136.
1992a "La lucha por el espacio urbano en Zamora durante los ochentas" en Zendejas (coord.), *Estudios michoacanos IV*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, pp. 167-179.
1992b "Secularización y crisis de autoridad. La educación pastoral de la familia católica en una parroquia de Zamora, Michoacán" en Carlos Martínez Assad (coord.), *Religiosidad y política en México*, México, Universidad Iberoamericana, pp. 343-375.
1993 "El catolicismo integrista en la sociedad zamorana: ¿Hacia un nuevo tipo de corporativismo?" en *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, año 13, núm. 30, México, UAM-I, pp. 91-105.

1994a "La ley estatal de educación en Michoacán y la movilización de los católicos en 1986" en *Nueva antropología*, vol. XIII, núm. 45, abril, México, pp. 119-128.

1994b "*Pueblo en Vilo: la subversión de la vida cotidiana*" en Álvaro Ochoa (ed.) *Pueblo en Vilo, la fuerza de la costumbre. Homenaje a Luis González y González*, México, El Colegio de Jalisco, El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, pp. 185-196.

HERNÁNDEZ, Miguel y Víctor M. ORTIZ AGUIRRE

1995 "El poder de la tradición y el temor a la autoridad" en Víctor G. Muro (coord.) *Estudios michoacanos VI*, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 319-352.

HERREJÓN PEREDO, Carlos

1997 "El sermón de Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVIII" en Nelly Sigaut (ed.), *La Iglesia católica en México,* Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de asuntos jurídicos y religiosos, Dirección general de asuntos religiosos, pp. 251-264.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA

1980 *X Censo general de población y vivienda. Integración territorial del estado de Michoacán*, México, INEGI.

1991 *Michoacán. XI Censo general de población y vivienda* 5 vols., México, INEGI.

JANSEN, Nerina

1977 *La teoría de las generaciones y el cambio social,* Madrid, Espasa Calpe.

JASSONI, Massimo

1991 "Concordato eclesiástico" en Norberto Bobbio *et al.*, *Diccionario de Política*, México, Siglo XXI, pp. 283-286.

JUÁREZ, Elizabeth

1997a *Mi reino sí es de este mundo*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán.

1997b "Un acercamiento a la pastoral social de la Iglesia católica en Pilsen, un barrio de mexicanos en Chicago, Illinois" en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad,* vol. XVIII, núm. 70, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, pp. 257-272.

KELLEY, Francis C.
1945 *México, el país de los altares ensangrentados*, México, Polis.
KRAUZE, Enrique
1987 *General Misionero. Lázaro Cárdenas*, México, Fondo de Cultura Económica.
KUNDERA, Milán
1993 *La insoportable levedad del ser,* Barcelona, Tusquets.
LATORRE C., Hugo
1969 *La revolución de la iglesia Latinoamericana.* México, Joaquín Mortiz.
LECHNER, Norbert
1986 *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado,* Madrid, Siglo XXI.
LEÑERO, Luis (ed.)
1979 *Población, Iglesia y cultura: sistemas en conflicto,* México, Ed. IMES-Feres.
LEYVA, Xóchitl
1995 "Militancia política-religiosa e identidad en la Lacandona" en *Espiral. Estudios sobre Estado y sociedad*, vol. 1, núm. 2, Guadalajara, Jal., Universidad de Guadalajara, enero-abril, pp. 59-88.
LINDHOLM, Charles
1992 *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*, Barcelona, Gedisa.
LOAEZA, Soledad
1985 "Notas para el estudio de la iglesia en el México contemporáneo" en De La Rosa y Reilly (coords.) *Religión y Política en México*, Mexico, Siglo XXI/Universidad de California, pp. 42-58.
1988 *Clases medias y política en México. La querella escolar 1959-1963*, México, El Colegio de México.
LOMNITZ-ADLER, Claudio
1995 *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, México, Joaquín Mortiz-Planeta.

LÓPEZ C., Gustavo
1995 *El río Bravo es charco. Cancionero del migrante*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
LÓPEZ, Gustavo y Sergio ZENDEJAS
1988 "Migración internacional por regiones en Michoacán" en Thomas Calvo y Gustavo López (coords.), *Movimientos de población en el occidente de México*, México, CEMCA/El Colegio de Michoacán, pp. 51-79.
1995 "Migraciones internacionales y sus efectos regionales" en José Luis Calva (coord.), *Desarrollo regional y urbano: tendencias y alternativas,* México, U. de G./UNAM/Juan Pablos, pp. 25-53.
LÓPEZ M., Adriana
1986 *La lucha por los ayuntamientos: una utopía viable,* México, Siglo XXI.
MADURO, Otto
1997 "Lo sagrado entre fronteras. La religión latina en los E.U.A.", Ponencia del XXIV Simposio anual de CEHILA, Las Cruces, Nuevo México.
MANRIQUE, Jorge Alberto
1976 "Del barroco a la ilustración", en *Historia general de México,* México, El Colegio de México.
MARCIAL, Rogelio
1997 *La banda rifa. Vida cotidiana en grupos juveniles de esquina de Zamora, Michoacán*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán.
MARDONES, José Ma.
1988 *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento,* Santander, Sal Terrae.
MARGADANT, Guillermo
1984 *La Iglesia mexicana y el derecho,* México, Porrúa.
MASSEY, Douglas, Rafael ALARCÓN, Jorge DURAND y Humberto GONZÁLEZ
1991 *Los ausentes. El proceso social de la migración internacional en el occidente de México*, México, CONACULTA/Alianza.
MAYER D., Edward Larry
1977 *La política social de la Iglesia católica en México después del Concilio Vaticano II: 1964-1974*, tesis de maestría en historia de la escuela para extranjeros, México, UNAM.

MAZÍN, Óscar
1986 (ed.) *El gran Michoacán. Cuatro informes del Obispado de Michoacán 1759-1769*, México, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán.
1987 *Entre dos majestades. El obispo y la Iglesia del Gran Michoacán ante las reformas borbónicas. 1758-1772*, México, El Colegio de Michoacán.
1996 *El cabildo catedral de Valladolid en Michoacán*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán.
MENDOZA, Ezequiel
1990 *Testimonio cristero. Memorias del autor*, México, JUS.
MEYER, Jean
1974 *La cristiada. 2.-El conflicto entre la Iglesia y el Estado. 1926-1929*, México, Siglo XXI.
1974 *La cristiada. 3.-Los cristeros*, México, Siglo XXI.
1979 *El sinarquismo ¿un facismo mexicano?*, México, Joaquín Mortiz.
1980a *La cristiada 1.- La guerra de los cristeros*, México, Siglo XXI.
1980b *Boletín 6. El Centro de Estudios Rurales*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán.
1981 "La segunda (cristiada) en Michoacán" en Francisco Miranda (coord.) *La cultura purhé*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, pp. 245-275.
1987 "El pueblo y su iglesia" en Brigitte Boehm (coord.) *El municipio en México*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, pp. 545-560.
1992 "Religión y nacionalismo" en Cecilia Noriega (ed.) *El nacionalismo en México*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán.
MIRANDA G., Francisco
1991 "Semana santa en la Zamora de los cincuenta" en *Relaciones*, vol. XII, núm. 48, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, pp. 157-175.
MORÁN QUIROZ, Luis Rodolfo
1990 *Alternativa religiosa en Guadalajara. Una aproximación al estudio de las Iglesias evangélicas*, Guadalajara, Jal., Universidad de Guadalajara.

MORENO G., Heriberto
1980 *Guaracha: Tiempos viejos, tiempos nuevos,* Morelia, Mich., FONAPAS/El Colegio de Michoacán.
1985 (Ed.) *Los agustinos, aquellos misioneros hacendados. Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán, escrita por Fray Diego de Basalenque (selección)*, México, SEP.
1988 *Geografía y paisaje de la antigua Ciénega de Chapala*, Morelia, Instituto Michoacano de Cultura.
MOUSNIER, Roland
1972 *Las jerarquías sociales*. B. Aires, Amorrortu.
MURO, Víctor Gabriel
1994 *Iglesia y movimientos sociales en México, 1972-1987. Los casos de Ciudad Juárez y el Itsmo de Tehuantepec.* México, El Colegio de Michoacán/RNIU.
OCHOA, Álvaro
1981 "La protocristeriada: los religioneros Michoacanos" en Francisco Miranda (ed.) *La cultura purhé*, México, El Colegio de Michoacán/ FONAPAS/FONAPAS Michoacán, pp. 238-243.
1989 *Los agraristas de Atacheo*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán.
1995 *Repertorio Michoacano. 1889-1926*, México, El Colegio de Michoacán.
OCHOA, Álvaro y Alfredo URIBE
1990 *Emigrantes del oeste,* México, CONACULTA.
OLIVERA, Alicia
1987 *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929. Sus antecedentes y consecuencias*, México, SEP.
ORTIZ AGUIRRE, Víctor
1997 *La prostituta ¿metáfora de la mujer?*, tesis de maestría en psicología de grupos e instituciones, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
ORTIZ MARÍN, Víctor
1987 "Patologías de las concentraciones humanas en la cabecera municipal. El caso zamorano" en Brigitte Boehm (coord.) *El municipio en México*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, pp. 526-539.

1990 *El barrio Bravo de Madrigal*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán.

ORTOLL, Servando

1985 "Faccionarismo episcopal en México y revolución cristera" en De la Rosa y Reilly (coords.) *Religión y Política en México*, Mexico, Siglo XXI/Universidad de California, pp. 27-41.

PADILLA RANGEL, Yolanda

1991 *Con la Iglesia hemos topado. Catolicismo y Sociedad en Aguascalientes. Un conflicto de los años 70's*, Aguascalientes, Instituto Cultural de Aguascalientes.

1992 *El catolicismo social y el movimiento cristero en Aguascalientes*, Aguascalientes, Instituto Cultural de Aguascalientes.

PAOLÍ, Antonio

1989 *La lingüística en Gramsci*, México, Ed. Premiá.

PAZ, Octavio

1973 *El laberinto de la soledad*, México, FCE.

PINEDA, Luz Olivia

1994 "Reflexiones con Soledad Loaeza" en *Elector. Análisis, crítica, cultura política,* año 1, núm. 4, julio-agosto, México, pp. 33-35.

PORTANTIERO, Juan Carlos

1979 "Gramsci y el análisis de coyuntura (algunas notas)" en *Revista Mexicana de Sociología*, año XLI, vol. XLI, núm. 1, México, Instituto de Investigaciones Sociales/UNAM, pp. 23-58.

POULAT, Émile

1977 *Catholicisme, democratie et socialisme. Le mouvement catholique et Mgr Benigni de la naissance du socialisme â la victoire du fascisme*, París, Casterman.

1980 *Une église ébranlée, 1939-1978*, París, Casterman.

PRIETO, Daniel

1991 *Discurso autoritario y comunicación alternativa*, México, Ed. Premiá.

PUENTE OJEA, Gonzalo

1992 *Fe cristiana, iglesia y poder*, Madrid, Siglo XXI.

PUENTE, María Alicia

1993 *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, México, JUS-CEHILA.

1996 "Interpelaciones católicas hoy: la construcción de una pluralidad. Un acercamiento a identidades laicales en oposición: génesis, componentes y tensiones", en *Relaciones*, vol. XVII, núms. 65-66, invierno-primavera, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, pp. 11-24.

Ramírez S., Luis

1992 "Movimiento social, sociedad civil y legitimidad: el caso del movimiento democrático de los trabajadores de la educación en Zacapu" en Sergio Zendejas (coord.) *Estudios Michoacanos IV*, Zamora, Mich. El Colegio de Michoacán, pp. 63-90.

1997 *Dibujo de sol con nubes. Una aproximación a los límites y potencialidades del PRD en un municipio michoacano (Historia de una utopía nonata),* Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán.

Ramírez, Ma. del Sagrario

1972 *Métodos de educación de adultos*, vol. II, Madrid, Marsiega.

Ramos, Víctor M.

1992 *Poder, representación y pluralidad en la iglesia*, Guadalajara, Jalisco, U. de Guadalajara.

———

1987 *Recopilación de leyes de los reynos de Las Indias 1681*, tomo II, México, Miguel Ángel Porrúa/Escuela Libre de Derecho.

Reguillo Cruz, Rossana

1996 *La construcción simbólica de la ciudad. Sociedad, desastre y comunicación,* Guadalajara, Jal., ITESO/Universidad Iberoamericana.

Reyes, Cayetano

1992 "Monopolio y circulación de la propiedad de la tierra en Zamora, Mich. Siglos XVI-XIX" en Sergio Zendejas (coord.) *Estudios Michoacanos IV*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, pp. 133-166.

Ricard, Robert

1986 *La conquista espiritual de México*, México, FCE.

Rodríguez, Mariangela

1991 *Hacia la Estrella con la pasión y la ciudad a cuestas. Semana santa en Iztapalapa*, México, CIESAS.

RODRÍGUEZ ZETINA, Arturo
1952 *Zamora. Ensayo histórico y repertorio documental*, México, Jus.
1956 *Jacona y Zamora. Datos históricos útiles o curiosos*, México, Jus.
ROMERO DE SOLÍS, José Miguel
1994 *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1895-1990)*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.
RUDÉ, George
1974 *La multitud en la historia,* Madrid, Siglo XXI.
RUIZ, Eduardo
1969 *Historia de la guerra de intervención en Michoacán*, Morelia, Basal.
SÁNCHEZ, Gerardo
1989 "Desamortización y secularización en Michoacán durante la reforma liberal. 1856-1863", en Enrique Florescano (coord.) *Historia General de Michoacán,* vol. III. *El siglo XIX*, México, Gobierno de Michoacán, pp. 39-60.
SAU, Victoria
1978 *Sectas cristianas*, México, Olimpo.
SCHNEIDER, Luis Mario
1995 *Cristos, santos y vírgenes*, México, Planeta.
SECRETARÍA DE TURISMO DE MICHOACÁN
1973 *Fiestas y ferias de Michoacán*, México, Secretaría de Turismo del Edo. de Michoacán.
SERRANO, Pablo
1992 *La batalla del espíritu. El movimiento sinarquista en el Bajío (1932-1951)*, México CONACULTA.
SIGAUT, Nelly
1991 *Catálogo del patrimonio arquitectónico del Bajío zamorano. Primera parte: la ciudad de Zamora*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán.

1997 (Ed.) *La Iglesia católica en México,* Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de Asuntos Jurídicos y Asociaciones Religiosas, Dirección General de Asuntos Religiosos.

SOTA GARCÍA, Eduardo y Enrique LUENGO GONZÁLEZ

1994 *Entre la conciencia y la obediencia: la opinión del clero sobre la política en México,* México, Universidad Iberoamericana.

SYNAN, Vinson

1997 *The holiness-pentecostal tradition. Charismatic movements in the twentieth century,* Cambridge, WM: B: Eerdmans Pub.

TAPIA SANTAMARÍA, Jesús

1982 *Secularization et dependance: le cas du Bajío zamorano, Michoacán, mexique*, tesis de doctorado, Escuela de altos estudios en ciencias sociales, París.

1984 "Elecciones locales en Michoacán en 1983" en *Nueva antropología*, núm. 25, México, pp. 209-217.

1986a *Campo religioso y evolución política en el Bajío zamorano*, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán.

1986b "Identidad social y religión en el Bajío zamorano. 1850-1900. El culto de la Purísima, un mito de fundación" en *Relaciones*, vol. VII, núm. 27, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, pp. 43-74.

1987 "El impacto de la Iglesia en la región de Zamora", en: Guillermo de la Peña (comp.), *Antropología social de la región purépecha*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, pp. 153-190.

1992a "Intermediación y construcción social del poder en el Bajío Zamorano", en: Jesús Tapia (coord.), *Intermediación social y procesos políticos en Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 379-440.

1992b *Opciones políticas y grupos de poder en el Bajío zamorano*, Guadalajara, Jal., El Colegio de Jalisco (*Estudios Jaliscienses*, núm. 13).

1990 *Fiestas del Bajío zamorano y del área purhépecha*, Zamora, Mich. (inédito).

TAYLOR, A. J. y R. BOGDAN

1996 *Introducción a los métodos cualitativos de investigación,* Buenos Aires, Paidós.

THALER, Margaret y Janja LALICH

1997 *Las sectas entre nosotros*, Barcelona, Gedisa.

TOURAINE, Alain

1994 *Crítica de la modernidad*, México, FCE.

TURNER, Víctor y Edith TURNER

1978 *Image and pilgrimage in chistian culture*, Basil Blackwell, Oxford.

VAN DIJK, Teun A.

1989 *La ciencia del texto*, Barcelona, Paidós.

1990 *La noticia como discurso*, Barcelona, Ed. Paidós.

1993 *Estructuras y funciones del discurso*, México, siglo XXI.

VAN ZANTWIJK, R. A. M.

1974 *Los servidores de los santos*, México, INI.

VÁZQUEZ, Luis

1986 *Antropología política de la comunidad indígena en Michoacán*, México, SEP.

VERA, Rodrigo

1994 "La rebelión de las sotanas" en Alberto Aguirre *et al.*, *El asesinato del cardenal, ¿un error?*, México, Ed. Planeta, pp. 87-132.

VERDUZCO, Gustavo

1992 *Una ciudad agrícola: Zamora. Del porfiriato a la agricultura de exportación*, México, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán. .

VILAR, Pierre

1989 *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Barcelona, Crítica.

VILLASEÑOR, Guillermo

1978 *Estado e Iglesia. El caso de la educación,* México, Edicol.

VILLASEÑOR Y SÁNCHEZ, José Antonio

1746 *Theatro Americano, descripción general de los Reynos y provincias y sus jurisdicciones*, México, s.p.i.

VOVELLE, Michel
1981 *Introducción a la historia de la revolución francesa,* Barcelona, Crítica.
WARNER, R. Stephen
1993 "Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States" en *American Journal of Sociology*, vol. 98, núm. 5, march.
WEBER, Max
1969 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Barcelona, Península.
1977 *Economía y Sociedad*, México, FCE.
1981 *Estudios sobre sociología de la religión 1*, Madrid, Taurus.
ZANONE, Valerio
1991 "Laicismo" en Norberto Bobbio *et al.*, *Diccionario de Política*, México, Siglo XXI, pp. 856-860.
ZEMELMAN, Hugo
1989 *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*, México, Siglo XXI/Universidad de las Naciones Unidas.
1990 "La cultura y el poder" en Pablo González C. (coord.) *América Latina hoy*, México, Siglo XXI-U. de las Naciones Unidas, pp. 166-241.
ZEPEDA P., Jorge
1988 *Michoacán*, México, UNAM.
ZERMEÑO, Sergio
1996 *La sociedad derrotada. El desorden mexicano del fin de siglo*, México, Siglo XXI.
ZIZEK, Slavoj
1992 *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI.
ZIZOLA, Giancarlo
1985 *La restauración del Papa Wojtyla*, Madrid, Cristiandad.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

Arz.	Arzobispo
CELAM	Conferencia General del Episcopado Latinoamericano a) II CELAM, Medellín, Colombia, 1968. b) III CELAM, Puebla, México, 1979. c) IV CELAM, Santo Domingo, 1992. * Comité Episcopal Latinoamericano (cuando lo anteceda el artículo "el")
CEM	Conferencia del Episcopado Mexicano
CEJA	Centro Escolar Juana de Asbaje
CDC	Código de Derecho Canónico (1983)
CV	Concilio Vaticano II (1962)
Guía	*Guía*, Semanario Regional Independiente
HPSSC	Hermanas de los Pobres y Siervas del Sagrado Corazón
Mensaje	*Mensaje*, Periódico Diocesano de Orientación Católica
Ob.	Obispo
Pbro.	Presbítero
PAN	Partido Acción Nacional
PRI	Partido Revolucionario Institucional
PRD	Partido de la Revolución Democrática
RC	Renovación Carismática (Movimiento de Renovación en el Espíritu Santo)
REDZ	Revista Eclesiástica de la Diócesis de Zamora
SDZ	Sínodo Diocesano de Zamora (1987)
UNPF	Unión Nacional de Padres de Familia

ÍNDICE ONOMÁSTICO

C

D

L

M

INDICE TOPONÍMICO

P

Q

R

S

Dilemas posconciliares.
Iglesia, cultura católica y sociedad
en la diócesis de Zamora, Michoacán
de Miguel Jesús Hernández Madrid
se terminó de imprimir el mes de julio de 1999
en los talleres de Ediciones de la Noche
La edición consta de 1000 ejemplares
Coordinación:
Marco Antonio Regalado Reyes
Asistencia editorial:
Héctor Canales González
Composición tipográfica:
Irma Sánchez Navarro
Portada:
Miguel Ángel López Escobar
Ilustración de portada:
Puerta principal de la biblioteca Ibero Latinoamericana
en la ciudad de Guadalajara, Jalisco.
Talla en madera de David Alfaro Siqueiros.
Fotografía de Raúl Ramón, 1998.

XX ANIVERSARIO
(1979/1999)

Mucho se ha escrito sobre la Iglesia católica en México con el fin de entender por qué y cómo esta institución y comunidad de creyentes se ha perfilado como uno de los actores principales en la vida política y socio cultural del país en los últimos treinta años. *Dilemas posconciliares* es un libro que aporta una lectura sugerente de esta cuestión, al tratar desde una perspectiva regional la construcción social de "iglesia" en la intersección de la forja de una institución y la creación de una cultura católica patriarcal en el corazón del Bajío zamorano.

El significado de parteaguas que ha sido el Concilio Vaticano II, sirve como punto de referencia para analizar las tensiones y articulaciones de una Iglesia y cultura regional frente a los cambios globales y diferenciados instituidos por el Episcopado Nacional y la jerarquía vaticana. En medio de este dilema los creyentes católicos debaten su identidad y hegemonía en un mundo acelerado por los desafíos de una modernidad frustrada, en nuevos escenarios de oferta de bienes de salvación y prácticas políticas.

Miguel Jesús Hernández Madrid es doctor en ciencias sociales, con especialidad en antropología social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Desde 1987 ha sido profesor investigador del Centro de Estudios Rurales en El Colegio de Michoacán, donde se ha dedicado a investigar los temas de religión, cultura y migración en el occidente de México. Autor del libro *La comunidad autoritaria* publicado en 1990 por El Colegio de Michoacán.

COLECCIÓN INVESTIGACIONES